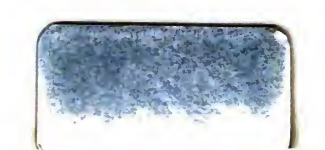
Theologische Studien aus Württemberg





Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Häring, Professor Dr. ph. Rud. Kittel in Stuttgart,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. Nestle in Münsingen

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Brackenheim,
Lic. th. Paul Zeller, Diaconus in Waiblingen.

IV. Jahrgang 1883.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1883.

Inhalt.

Die Autorität der Heiligen Schrift.

Von Julius Ahl, Repetent in Tübingen.

Viel fruchtloser Streit wäre abgethan und manche peinliche Unruhe, welche Theologen und Laien in unsern Tagen umtreibt, wäre beseitigt, wenn auf Eine Grundfrage klare Antwort erzielt werden könnte mit der Wirkung gemeinsamen Verständnisses und gemeinsamer Anerkennung. Diese Grundfrage lautet: wie ist unser Bekenntniß zu der autoritas scripturae sacrae gemeint? Unter denen, welche darin einig sind, daß sie sich mit Mund und Herz zu dieser autoritas bekennen, herrscht doch vielfach eine auffallende Unklarheit darüber, wie sie eigentlich dieses ihr Bekenntniß meinen, und, wenn man genau zusieht, so drängt sich häufig genug gerade hier an diesem wichtigen Punkte die Wahrnehmung auf: si duo faciunt idem, non est idem. Mag vielleicht auf das Prädikat der Bibelgläubigkeit gemeinsamer Anspruch erhoben werden, so gibt sich ein durchgreifender Unterschied schon zu erkennen, wenn nach dem Verhältniß von Bibel und Wort Gottes gefragt wird. Die einen antworten: „Die Bibel ist Gottes Wort", die andern bedienen sich der Vorsicht zu sagen: „in der Bibel finden wir Gottes Wort," oder gesetzt, diese letzteren könnten sich entschließen, die Ausdrucksweise der ersteren sich anzueignen, so müßten sie jedenfalls das Recht einer andern Deutung und eines andern Gebrauchs derselben sich vorbehalten. Aehnliche Unklarheit des Ausdrucks, beziehungsweise Differenz der Auffassung offenbart sich, wenn es sich darum handelt, von d[illegible] Schrift das Prädikat „inspirirt" auszusagen: die einen [illegible] mit diesem Prädikat die Vorstellung eines Diktats und

betrachten unter diesem Gesichtspunkt mehr oder weniger ausgesprochenermaßen den empirisch vorliegenden Bibelkanon, die Auffassung der andern dagegen ist wesentlich bestimmt durch die Erinnerung an die Analogie anderer geistiger Erzeugnisse, auf welche, wie sie sagen, das Prädikat der Inspiration versuchsweise zu übertragen sich empfehle, um von hier aus den allein berechtigten Sinn der Anwendung dieses Prädikats auch auf die biblischen Schriften verstehen zu lernen.

Warum auf unsere Frage klare Antwort mit der Wirkung gemeinsamen Verständnisses und gemeinsamer Anerkennung nicht zu erwarten ist von der kirchlichen Inspirationstheorie, braucht kaum erörtert zu werden, denn mag man auch dem Satze zustimmen, daß dem kirchlichen Inspirationsbegriff zwei wesentliche Vorzüge eignen, „einmal, daß er populär verständlich, und zum andern, daß derselbe, seine Prämissen einmal zugestanden, in sich konsequent und einheitlich, mithin ganz geeignet sei, in der gläubig gesinnten Laienwelt sich einzuwurzeln und zusammenhaltend zu wirken" (Resch, das Formalprinzip des Protestantismus, S. 70), so dürfte doch seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit zur Genüge erwiesen sein.

Bei dem Versuch einer Prüfung des kirchlichen Inspirationsbegriffs ist es nächste Pflicht, denselben nach seinem geschichtlichen Motiv zu verstehen. Bekanntlich hatte die neuerstehende protestantische Kirche sich zu wehren gegen zwei Hauptwidersacher: das römische Papstthum und die Schwärmer. Zwar scheinen diese beiden Gegner, die hier zusammen auftreten, unter einander selbst durchaus uneins zu sein, denn das Papstthum gilt uns gewöhnlich als Repräsentant der starrsten Objektivität, während die Schwarmgeister die flüssigste Subjektivität vertreten; allein genau betrachtet vertreten doch beide mit einander einfach das Prinzip der Subjektivität, d. h. sie sind wesentlich gekennzeichnet dadurch, daß sie aus dem Eigenen, Menschlichen reden, und müssen den Vorwurf sich gefallen lassen: was man hier den Geist Gottes heißt, das ist im Grund „der Herren eigener Geist." Im geraden Gegensatz gegen diese Aufrichtung menschlicher Autorität ringt der Protestantismus darnach, von menschlichem Spruche los zu werden und auf Gottes Wort sich zu gründen. Wo fand

man nun aber Gottes Wort? Man fand es in den geschriebenen Urkunden der Offenbarung, es sprach zu den heilsbedürftigen Seelen, zu den armen, betrübten Gewissen aus dem Buche, das durch die Jahrhunderte hindurch geblieben war eine Kraft zum Leben und ein Wahrheitsquell für alle Wahrheit suchenden Gemüther. War nun aber einmal die Schriftwahrheit erkannt als der feste, zuverläßige Hort in Sachen des Glaubens und Gewissens und wurde sie gebraucht als schlagende Waffe gegenüber der römischen Tradition, wie gegenüber den Irrlichteleien der Schwärmer, so war es nur ein weiterer Schritt, beziehungsweise eine zeitgeschichtlich nahegelegte Ergänzung, durch die Ausbildung der Inspirationstheorie der Zuverläßigkeit des Schriftworts eine ähnliche Festigkeit zu sichern, wie sie dem gefährlichsten gegnerischen Bollwerk, der römischen Tradition, eigen war, und den biblischen Kanon zu einer Autorität zu stempeln, auf welche man mit demselben Vertrauen auf Infallibilität sich stellen konnte, mit welchem die päpstliche Kirche auf ihre Tradition sich stellte.

So läßt sich die kirchliche Inspirationslehre aus den *geschichtlichen Bedürfnissen des werdenden Protestantismus* begreifen und doch ist sie nichts desto weniger in ihrer vorliegenden Gestalt als durchaus *unprotestantisch* zu bezeichnen. Läuft ja doch eine derartige Autorisirung der Schrift, wodurch alles und jedes in der Schrift für etwas unmittelbar von Gott Eingegebenes erklärt und eben auf Grund hievon die unbedingte Zustimmung zu allem und jedem zur Pflicht gemacht wird, schnurstracks einem Kardinalsatz des Protestantismus zuwider: dieser lautet dahin, daß der Glaube niemals basirt werden dürfe auf eine dem Menschen *äußerlich* gegenüberstehende Autorität, vielmehr sich gründen müsse auf eine solche Autorität, welche ihre Kraft dem Umstande verdankt, daß die mit dem Prädikat des Autoritativen zu bekleidende Macht sich wohl beweist an des Menschen Herz und Gewissen. Nicht weil proklamirt wird: die Schrift ist inspirirt und darum unfehlbar, sollst du glauben, sondern weil du mittelst Beweisung des Geistes und der Kraft zum Glauben an die in der Schrift bezeugte Wahrheit geführt bist, magst du dem Satze zustimmen: aus der Schrift redet Gott zu mir.

Freilich Ein Moment scheint diesem protestantischen Postulate Genüge zu thun: als die letzte Instanz für den Glauben wird nemlich schließlich ja doch nicht die Thatsache in Anspruch genommen, daß die Schrift inspirirt sei, sondern es wird in letzter Linie rekurrirt auf das im Herzen sich kundgebende testimonium spiritus sancti. Damit scheint wirklich eine Autorität, die als solche an dem *Inwendigen* des Menschen sich *ausweist*, gewonnen zu sein. Allein die Freude über diesen Fund wird gedämpft durch die Wahrnehmung, daß das Gebiet dessen, was durch das testimonium spiritus sancti beglaubigt werden kann, sich schlechterdings nicht deckt mit dem Gesammtgebiet dessen, wofür die Kirchenlehre das Prädikat „inspirirt" in Anspruch zu nehmen wagt. Z. B. ist von historischen oder geographischeu Angaben nicht einzusehen, wie solche durch das testimonium spiritus sancti sollten als glaubwürdig erwiesen werden können. Hienach bleibt immer noch ein Rest übrig, für welchen uns der Glauben zugemuthet wird, trotzdem daß wir in unserem Innern keine Anknüpfungspunkte für diesen Glauben vorfinden. Die Verweisung auf das testimonium spiritus sancti und die Behauptung der Schriftinspiration in dem Umfang wie die Kirchenlehre will, stimmen nicht wohl zusammen, sind vielmehr zu betrachten als zwei divergirende Linien des einen Versuchs, die Autorität der Schrift sicher zu stellen und den einzelnen zum Glanben an die Schriftwahrheit zu verpflichten.

Allerdings könnte *indirekt* etwa das testimonium spiritus sancti dazu dienlich werden, nicht nur die Heilswahrheit, sondern auch alles Uebrige, was in der Schrift steht, uns zu beglaubigen. Insofern nemlich, als wir auf Grund der beglaubigten Heilswahrheit, die sich in der Schrift für uns aufthut, mit einem so starken Maß von Zutrauen zu dem Schriftwort als solchem ausgerüstet würden, daß wir eine Unfehlbarkeit des Schriftworts zu statuiren geneigt wären auch in Bezug auf allen übrigen, mit der Heilswahrheit selbst nicht in innerem Zusammenhang stehenden Inhalt der Schrift; nur müßten wir dann den mißlichen Umstand in Kauf nehmen, daß die durch das testimonium spiritus sancti indirekt gewirkte Pietät in Konflikt [illegible] mit dem ebenfalls aus Gott geborenen dem Verstande [illegible] den Wahrheits-

sinn; thatsächlich wären wir da und dort in die schwierige Lage versetzt, entweder einzugestehen, daß Gott uns zumuthe, einer klar erkannten Wahrheit geflissentlich die Zustimmung zu versagen, oder aber anzuerkennen, daß wir durch den Geist der Wahrheit selbst zu einer anderen Art der Pietätsbezeugung dem Schriftwort gegenüber verpflichtet werden.

Prüfen wir die Inspirationstheorie vor dem Forum der Schrift selbst, so dürfen wir kühnlich sagen: eine unbefangene Betrachtung der im biblischen Kanon vereinigten Schriften wird sich dem Geständniß nicht entziehen können, daß der kirchliche Inspirationsbegriff mit der thatsächlichen Beschaffenheit dieser Schriften schlechterdings sich nicht vertrage. Es hieße Bekanntes wiederholen, wollten wir die einzelnen Data, welche nach dieser Richtung besonders in die Augen fallen, registriren. Die Aussagen der Schrift speziell über ihre Entstehung verdienen jedoch eine nähere Erörterung. Es ist hierbei von vornherein der Unterschied zu beachten zwischen solchen Aussagen, welche nur das bezeugen, daß der dargebotene Inhalt nicht aus rein menschlichem Sinnen und Denken geschöpft, sondern durch Offenbarung, d. h. durch Einwirkung des erleuchtenden Gottesgeistes zum geistigen Besitzthum des Menschen geworden sei, und solchen Aussagen, welche speziell das Niederschreiben auf eine göttliche Anweisung (impulsus ad scribendum) zurückführen. Was das Alte Testament anlangt, so gehört in die Kategorie der ersteren Aussagen entschieden die bei den Propheten übliche Angabe: נְאֻם יי״ oder כֹּה אָמַר יי׳. Sicherlich soll durch diese Angabe nicht die prophetische Schrift als Diktat im Sinn der kirchlichen Inspirationstheorie charakterisirt werden, sondern es wird nur bezeugt, daß die betreffenden Männer sich bewußt sind, daß die Anschauungen und Erkenntnisse, mit welchen sie auftreten, nicht aus menschlichem Phantasiren und Reflektiren stammen, sondern ihnen aus dem Umgang mit Jahve und der Befruchtung durch den Geist Jahves entsprungen seien. (Am 3, 7, Mich. 3, 8.)

Allerdings begegnen uns nun im Alten Testament auch Aussagen der andern Reihe, Aussagen, welche das Schreiben als solches auf einen ausdrücklichen göttlichen Befehl zurückführen: abgesehen von Dan. 12, 4 z. B. Ex. 34, 27; Jer. 36, vgl. 27.

Es könnte scheinen, wir haben es hier in der That mit einem Diktat zu thun; allein erstlich was den Inhalt des Geschriebenen betrifft, haben wir wohl auch in diesen Stücken, welche den ausdrücklichen Befehl schriftlicher Fixirung an der Stirne tragen, keine andre Art der Mittheilung vorauszusetzen, als die oben bei Besprechung der Aussagen der ersten Reihe angedeutete, und zweitens was den Befehl des Niederschreibens selbst betrifft, so ist die ausdrückliche Namhaftmachung desselben einfach der anschauliche Reflex der gottgewirkten inneren Gewißheit, daß die dauernde Erhaltung und vielseitige Verbreitung des Dargebotenen Absicht und Wille Gottes sei.

Uebergehend zum Neuen Testament fragen wir zuerst nach dessen Aussagen über die Entstehung des Alten Testaments. Im Munde Jesu finden wir zunächst eine Stelle, welche eine Aussage speziell über die Entstehung der alttestamentlichen Schriften darzubieten scheint, Mat. 22, 43, indeß ist hier jedenfalls der Ausdruck εν πνευματι zu allgemein gehalten, als daß eine ausgeführte Inspirationstheorie sich darauf berufen dürfte. Schlüsse zu ziehen auf die Anschauung Jesu von der Entstehung des alttestamentlichen Kanons, ist ferner nahegelegt durch Stellen, wie Mat. 5, 18, Joh. 10, 35. Aus diesen Stellen erhellt allerdings zur Genüge, daß Jesus dem, was im Alten Testament geschrieben steht, göttliche Autorität zuerkennt, er betrachtet das, was in „Gesetz und Propheten" zu lesen ist, als Offenbarung Gottes und es ist ihm Axiom, daß niemand daran rütteln dürfe. Uebrigens so sehr seine geschichtliche Stellung auf der einen Seite die Einschärfung der unverbrüchlichen Geltung des Alten Testaments fordert, so bringt es doch eben seine geschichtliche Stellung auf der andern Seite auch wieder mit sich, daß gerade er einen neuen Maßstab für die Auffassung und Werthung des alttestamentlichen Inhalts an das Licht fördert. Daß die Gesammtanschauung Jesu vom Alten Testament jedenfalls eine andre war, als die der Buchstabentheologie seiner Zeit, beweist am deutlichsten Joh. 5, 39 f.: er verurtheilt hier die Art eifriger Schriftforschung, durch welche die Zeitgenossen sich auszeichnen, erkennt aber indirekt an, daß allerdings die Schrift eifriger Durchforschung werth sei, denn aus ihr könne man Leben

gewinnen, sobald man nur den Kern und Stern darin wirklich entdecke, Christum, von welchem sie zeuge. Hier zeigt uns in der That Jesus selbst „die goldene Mittelstraße zwischen einer abergläubischen Verehrung der Schrift, welche beim Buchstaben bleibt und ihn vergöttert, und zwischen unwürdiger Geringschätzung des Alten Testaments und der Bibel überhaupt.“ (Lechler, das Alte Testament in den Reden Jesu. Theol. Studien und Kritiken 1854, S. 795 f.)

Als loci classici werden von den Anhängern der kirchlichen Inspirationstheorie gewöhnlich angeführt 2. Tim. 3, 16 und 2. Pet. 1, 21, allein beide Stellen lauten für sich genommen entschieden zu allgemein, als daß gerade aus ihnen eine bestimmte Inspirationstheorie ohne weiteres zu entnehmen wäre. Erst die Beachtung der Art und Weise, wie die neutestamentlichen Verfasser das Alte Testament citiren, nöthigt uns allerdings zur Annahme der These, daß die neutestamentlichen Schriftsteller im wesentlichen die Ansicht ihrer jüdischen Zeitgenossen bezüglich der Entstehung der einzelnen Schriften qua Schriften theilen.

Was erfahren wir aus dem Neuen Testament ferner über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften selbst? Wir verzichten darauf, auf diejenigen Stellen einzugehen, welche klar und deutlich die menschliche Verfasserschaft bezeugen und uns hineinsehen lassen in die geschichtlichen Motive des Schreibens, wie Luc. 1, 1. ff., und fragen nur: was könnte etwa aus den Aussagen des Neuen Testaments zur Stütze der kirchlichen Inspirationstheorie beigezogen werden? Nur eine einzige Schrift im neutestamentlichen Kanon, die Apokalypse, führt ihre Abfassung auf einen ausdrücklichen göttlichen Befehl zurück (1, 11. 19), eine Verbalinspiration aber in actu scribendi nimmt sie damit nicht in Anspruch, denn offenbar haben wir die Ausführung des vernommenen Befehls, das Niederschreiben selbst, als einen dem Schauen nachfolgenden Akt vorzustellen, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, daß auch das Schreiben aufgefaßt sein will als die That eines Geistesmenschen, nur aber eben „Diktat“ ist die Schrift nicht mehr.

Von besonderem Gewicht sind die Aussprüche Jesu Joh. 14, 26; 15, 26 f.; 16, 13 (mindestens für alle diejenigen Schriften, deren

apostolische Herkunft nachweisbar ist). Zwar beziehen sich jene Aussprüche nicht direkt auf die *Schriften* der Apostel, enthalten aber eine so weitgehende Verheißung, daß auch dem geschriebenen Wort der Apostel ein unüberbietbares Maß von Zuverläßigkeit zugesprochen zu sein scheint. Daß wir übrigens aus diesen Aussprüchen nicht einen Schluß ziehen auf Verbalinspiration und damit verbundene durchgängige Unfehlbarkeit, davor mag uns eine Vergleichung jener Stellen mit 1. Joh. 2, 20 warnen, denn aus der letzteren Stelle wird deutlich, daß das „Alleswissen" ein Gut ist, welches der Art nach den Aposteln gemeinsam ist mit allen wahren Christen, d. h. es kann sich nur beziehen auf die adäquate und vollgenügende Erkenntniß dessen, was für die Werthung *Christi* und für das Verständniß seiner *Reichszwecke* etwas austrägt. (Vgl. auch 1. Kor. 2, 16.) [1]

Selbstverständlich können Stellen, wie 1. Kor. 7, 12. 25; 11, 23, nicht als solche gelten, welche uns Auskunft über die Entstehung der apostolischen Schriften, qua Schriften, geben, wir müßten uns denn einer Verwechslung zwischen einer ganz abgesehen vom Schreiben dem Apostel ertheilten Offenbarung über gewisse Dinge und einer Inspiration im Akte des Schreibens schuldig machen wollen.

Fassen wir das Ergebniß der Betrachtung zusammen, welche wir über die zu Gunsten der kirchlichen Inspirationslehre gewöhnlich verwertheten Aussagen angestellt, so läßt es sich kurz in folgenden drei Sätzen ausdrücken:

1. Die Schriften sowohl des Alten, als des Neuen Testaments sagen aus, daß die heiligen Gottesmänner (Propheten im alten, Apostel im neuen Bund) in dem, was sie über Gott und das Handeln Gottes mit den Menschen verkünden, uns nicht das Produkt eigener Reflexion darbieten, sondern göttliche Offenbarung

---

[1] Zum Beleg der Thatsache, daß die Weisung und Leitung des Geistes, welche Jesus seinen Jüngern verheißt, ihrer Rede nicht *durchgängige* Unfehlbarkeit sichere, wird von Köstlin (der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, S. 294) treffend hingewiesen auf die Verheißung Mat. 10, 19; vgl. mit der Ungenauigkeit in geschichtlichen Angaben bei Stephanus Ap. 7.

d. h. eine Erkenntniß, welche mittelst Befruchtung ihres Geistes durch den Geist Gottes in ihnen gewirkt worden.

2. Diese Aussagen sind jedoch nicht zu identificiren mit einer Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Schriften als solcher.

3. Hinsichtlich des Alten Testaments theilen die neutestamentlichen Schriftsteller allerdings die Ansicht einer Inspiration der einzelnen Schriften, ein Moment übrigens, welches bezüglich seiner normativen Bedeutung für uns sein Correktiv empfängt durch die exegetische Praxis der neutestamentlichen Verfasser, denn die Art, wie dieselben einzelne Ausdrücke und Stellen des Alten Testaments deuten, zeigt uns klar, daß ihnen die geschichtliche Betrachtungsweise noch fremd ist und mithin die Berechtigung, unsere Anschauung vom alttestamentlichen Kanon ohne Weiteres zu normiren, ihnen nicht zukommen kann.

Die Schriftbetrachtung selbst führt uns zu der Erkenntniß, daß der Begriff der Inspiration, wofern er überhaupt festgehalten werden soll, vorsichtigerweise nicht als Prädikat der Schriften, sondern nur als Prädikat der Männer, von welchen die Letzteren stammen, angewandt werden darf und statt, wie es in der Kirchenlehre geschieht, eine Sonderstellung zu gewinnen neben dem Offenbarungsbegriff, in organischen Zusammenhang gebracht sein will mit dem Offenbarungsbegriff selbst. Nicht ist die Inspiration eine von der Offenbarung specifisch unterschiedene Kundgebung Gottes an die Menschen, sondern Inspiration heißt einfach diejenige Einwirkung Gottes auf den Menschengeist, wodurch in dem Letzteren in Bezug auf Gott und sein Handeln mit den Menschen neue und richtige Erkenntniß geweckt wird, indem die in der Geschichte theils schon verwirklichten, theils erst zu verwirklichenden göttlichen Gedanken und Absichten gedeutet und dem menschlichen Bewußtsein erschlossen werden. Inspiration so gefaßt, ist aber nichts anderes, als Offenbarung. Denn der Begriff „Offenbarung" kann ja stets in zweifachem Sinn verstanden werden: entweder wird er als Prädikat objektiver Geschichtsdata angewandt (und schließlich fallen alle und jede Geschichtsdata, sofern in ihnen Gott mit uns reden und handeln, also sich uns kundmachen will, unter das Prädikat „Offenbarung", vgl. Ap. 14,17),

oder aber wird er als Bezeichnung derjenigen göttlichen Thätigkeit gebraucht, durch welche der Menschengeist dahin erleuchtet wird, daß er wirklich das Reden Gottes vernimmt und versteht, daß er die dem natürlichen Menschen verborgenen Wunder Gottes schaut und erkennt. Von verschiedenen „Graden" der Inspiration glauben wir von hier aus insofern reden zu dürfen, als bei den einzelnen Empfängern göttlicher Erleuchtung jedenfalls ein intensiv unterschiedenes Maß von Geistesbegabung zu konstatiren ist, so gewiß die Offenbarung eine Geschichte durchlaufen hat und so gewiß innerhalb der einzelnen offenbarungsgeschichtlichen Periode die Mission der einzelnen Männer, welchen Gott das Herz aufthat und die Erleuchtung durch seines Geistes Einwirkung schenkte, eine verschiedene war.

Nach dem Bisherigen können wir unser Bekenntniß zu der Autorität der Heiligen Schrift nicht in dem Sinne meinen, daß wir den Gesammtinhalt der jetzt zum biblischen Kanon vereinigten Schriften unterschiedslos für infallibel erklärten, wie dies die Tendenz und unabweisliche Consequenz der kirchlichen Inspirationslehre ist, sondern wir können es nur in dem Sinne verstehen, daß wir dem in diesen Schriften niedergelegten Offenbarungsgehalt normative Bedeutung für uns zuerkennen. Am besten scheint sich uns schließlich die Beantwortung der im Eingang aufgeworfenen Hauptfrage: inwiefern ist die Heilige Schrift für uns Autorität? zu erledigen durch Erörterung folgender drei Einzelfragen:

1. Welchem Zwecke will die Schrift nach ihrem eigenen Zeugnisse dienlich sein?

2. Wodurch sucht sie diesen Zweck, welchem sie dienen will, zu erreichen?

3. Durch welche Instanz empfangen wir die entscheidende Beglaubigung, daß die Schrift uns wirklich zu dem dienlich sei, wozu sie uns dienen will?

Die Antwort auf die erste dieser Fragen entnehmen wir drei Stellen des Neuen Testaments, welche sich klar und deutlich über den Zweck des geschriebenen Wortes aussprechen: Röm. 15, 4; 2. Tim. 3, 16; Joh. 20, 31. Die beiden ersten Stellen geben Auskunft zunächst über den Zweck der alttestamentlichen Schriften: der Inhalt dieser Schriften will uns dazu dienlich sein,

υπομονη und παρακλησις uns zuzuführen, und uns eben hiedurch in Stand setzen, im Besitz der Hoffnung des ewigen Lebens uns zu behaupten, oder, wie es 2. Tim. 3, 16 heißt, die Schrift ist „ωφελιμος προς διδασκαλιαν, προς ελεγμον, προς επανορθωσιν, προς παιδειαν την εν δικαιοσυνη“, d. h. die Schrift hat die Absicht und Fähigkeit, uns zur Gerechtigkeit zu erziehen mittelst Belehrung, Ueberführung und Wiederaufrichtung; durch diese dreifache Thätigkeit des Belehrens, Ueberführens und Wiederaufrichtens hebt sie uns heraus aus Irrthum und Sünde, aus dem Trotz (ελεγμος), wie aus der Verzagtheit (επανορθωσις) des natürlichen Herzens und hilft uns hinein in denjenigen Herzens- und Lebensstand, welcher der Norm des göttlichen Willens gemäß ist. Die Stelle Joh. 20, 31 ferner sagt aus, das vierte Evangelium sei zu dem Zweck geschrieben, daß wir glauben, Jesus sei der Messias, der Gottessohn, und daß wir mittelst dieses Glaubens Leben haben in seinem Namen, d. h. Gottesgemeinschaft, deren Besitz sich für das subjektive Bewußtsein reflektirt in der Empfindung des Wohlseins, der allseitigen Befriedigung und Sättigung.[1] Auf den angeführten Stellen fußend können wir sagen: es sind zwei Güter schließlich, zu deren Gewinnung die Heilige Schrift uns dienlich sein will, die δικαιοσυνη und die ζωη, oder kurz: es ist das Doppelgut der sittlichen Rechtbeschaffenheit einerseits und des Gottesgenusses andrerseits, wie es am schönsten einheitlich zusammengefaßt ist im Begriff der βασιλεια του θεου, denn in diesem Begriff ist einerseits das oberste sittliche Ideal enthalten, nach dessen Erreichung wir zu streben haben und in dessen Verwirklichung wir nichts anderes, als eben die δικαιοσυνη üben, andrerseits aber das höchste Gut, in dessen Besitz wir die adäquate Befriedigung unseres Anspruchs auf Leben haben. (Vgl. Kaftan, das Wesen der christlichen Religion, S. 212 ff.)

Diesen Zweck nun aber, zu δικαιοσυνη und ζωη uns zu verhelfen, sucht die Heilige Schrift zu erreichen dadurch, daß sie uns in der Person **Christi** die Selbstoffenbarung Gottes vor die Seele stellt, daß sie uns **Christum** malet als **Inhaber** und

[1] Das Recht dieser Definition von ζωη dürfte aus einer Vergleichung der Stellen Joh. 17, 3 und 1. Joh. 1, 3 f. ersichtlich werden.

Mittler der δικαιοσυνη, wie der ζωη. So gewiß Christus der Mittelpunkt der Offenbarungsgeschichte ist, so gewiß ist er auch der Mittelpunkt der Schrift: er ist es, auf welchen die vorbereitende Offenbarung im alten Bunde hingezielt (Math. 11, 13; Luc. 24, 25 ff.; Joh. 5, 39. 46; 2. Kor. 1, 20) und er ist zugleich der Segensquell, auf welchen das Heilswirken Gottes in der Welt fort und fort sich zurückführt (Joh. 14, 6; Ap. 4, 12). Als der objektive Maßstab, an welchem die Entscheidung darüber, ob irgend etwas der Heiligen Schrift Einverleibtes autoritativ für uns sei oder nicht, sich zu orientiren hat, darf denn die nähere oder fernere Beziehung desselben zur Person Christi bezeichnet werden, d. h. genauer noch zur Person Christi, sofern er Erlöser und Heiland für uns ist. Von diesem Kanon aus können wir nicht umhin gegenüber der beliebten, speciell auf Aussagen in den apostolischen Briefen angewandten Unterscheidung zwischen Theologumena und Glaubenszeugnissen, beziehungsweise zwischen Theologie und Religion der Schreibenden zur Vorsicht zu mahnen: nicht deßwegen, weil sie im recipirten Kanon steht und Jahrhunderte lang für autoritativ gegolten hat, hat eine christologische Aussage Autorität für uns, sondern deßwegen, weil darin die für sie selbst praktisch werthvolle Ueberzeugung solcher Männer sich ausspricht, die wir nicht anders denn als Vorbilder im Glauben und Leben beurtheilen können, und je unmittelbarer sich in der theoretischen Formulirung der Herzensglaube selbst ausspricht, je mehr es heißt: πιστευομεν, διο και λαλουμεν (2. Kor. 4, 13), desto dringender werden wir uns angewiesen sehen, auf die Unterscheidung zwischen „Form" und „Inhalt", zwischen „Theologie" und „Religion" Verzicht zu leisten.

Haben wir damit den objektiven Kanon bestimmt, an welchem die Forderung der Unterthänigkeit unter das Schriftwort sich zu orientiren hat, so erübrigt noch, zu fragen: durch welche Instanz denn empfangen wir die entscheidende Beglaubigung dafür, daß die Schrift uns wirklich zu dem dienlich sei, wozu sie uns dienen will? beziehungsweise durch welche Instanz wird es uns innerlich gewiß, daß das Schriftwort in der angedeuteten Bestimmtheit Autorität zu beanspruchen habe? Hier läßt sich einzig und allein verweisen auf das testimonium spiritus sancti, auf

welche Instanz Christus selbst (Joh. 18, 36) und ihm nach sein größter Zeuge, Paulus, (2. Kor. 4, 2) sich berufen. Die Wahrheit beweist sich durch sich selbst an einem Herzen, das für die Wahrheit empfänglich ist. Gewiß hat Luther ein bleibend maßgebendes Wort gesprochen, wenn er sagt: „jeder muß in sich befinden, daß das Evangelium Wahrheit sei", und treffend erklärt Calvin Instit. lib. 1, Kap. 7, 2:

„Quod autem rogant: unde persuadebimur a Deo fluxisse, nisi ad ecclesiae decretum confugiamus? perinde est acsi quis roget: unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro?"

Unser evangelisches Volk hat sich daran gewöhnt, das Schiboleth der Rechtgläubigkeit darin zu erkennen, daß einer „glaube, was in der Bibel steht." Wie dies berechtigterweise allein verstanden werden dürfe, darüber herrscht wenig Klarheit, ebensowenig ist sich unser Volk der Consequenzen bewußt, welche aus jenem „glauben, was in der Bibel steht", sobald es damit streng genommen wird, unerbittlich folgen müssen. Hört man aus Laienmund jene Forderung, so kann man häufig sich des Eindrucks kaum erwehren: „Du sprichst ein großes Wort gelassen aus!" Berechtigtermaßen scheint uns die Forderung: du mußt glauben, was in der Bibel steht, nur dahin gedeutet werden zu dürfen, daß wir sagen:

1) Du mußt dir die Mühe nehmen, mit der Bibel dich überhaupt einzulassen, sie anzusehen und zu lesen; dazu bist du verpflichtet, denn erstlich bietet sie durch ihre eigene Aussage sich dir an, dir zur Gewinnung solcher Güter behilflich zu werden, deren bedürftig zu sein du ehrlicherweise nicht leugnen kannst, und fürs zweite hat sie nach der Erfahrung vieler zu verschiedenen Zeiten wirklich das geleistet, was sie verheißt.

2) Du mußt denjenigen Inhalt der Bibel, welcher sich wohl beweist an deinem Gewissen, als eine innerlich dich bindende und bildende Macht annehmen, damit du persönlich unter den Einfluß des aus der Offenbarungsurkunde dir entgegenwehenden Geistes gestellt werdest und unter der reinigenden und kräftigenden Zucht desselben die Fähigkeit gewinnest, von *γαλα* fortzuschreiten zu *στερεα τροφη* (Hebr. 5, 13 f.).

Wer mit demüthigem und heilsbegierigem Sinn in dieser Art mit der Heiligen Schrift sich befaßt, der wird sicherlich von der ersten Glaubensstufe, dem bloßen Zutrauen, fortschreiten zu der zweiten Stufe, der auf Erfahrung ruhenden Ueberzeugung, daß diejenige Offenbarung, als deren Urkunde die Schrift sich gibt, wahrhaftig eine Offenbarung sei, ausgehend von Gott und abzielend auf das Heil der Menschen.

Die kenotische Erklärung der Menschwerdung.

Von Pfarrer **Rösler** in Dürrenzimmern.

Es wurde schon die Frage aufgeworfen, ob die Kenotik sich mit Augustana Art. 3 vereinigen lasse. Um diese Frage zu beantworten, muß man die beiden Formen der Kenotik unterscheiden. Nicht die feinere Kenotik im Sinn von Thomasius, wohl aber die konsequente Kenotik im Sinn von Geß, welcher die zwei Naturen wenigstens während des Erdenlaufs des Herrn läugnet, ist gegen die Lehre der Augustana, welche zwei Naturen im Sinn von Chalzedon bekennt.

Weiter wer die zwei Naturen leugnet, der muß auch die Menschwerdung anders auffassen, nemlich nicht als Assumption einer menschlichen Natur in die göttliche Person, sondern als Verwandlung der göttlichen Person in menschliche Seinsweise. Diese Auslegung der Menschwerdung liegt ja sehr nahe und ist schon sehr alt, ist aber mit Bedacht von der alten Kirche verworfen worden. Es ist die Lösung des Apollinaris und Eutyches, die auf eine sabellianische Trinitätslehre zurückweist. Diese Lösung des Problems der Inkarnation ist zu einfach, um wahr sein zu können. Sie ist nur im Anfang verzeihlich, wo man noch nicht übersehen konnte, welche Wichtigkeit und welche Consequenzen es hat, die Homousie Christi mit der Gottheit und mit der Menschheit gleich festzuhalten oder hingegen eines dem andern zu opfern. Jetzt im 19. Jahrhundert der christlichen Kirche die apollinarische Auslegung der Menschwerdung = Verwandlung zu erneuern, halten

wir für verfehlt. Wir halten das Bekenntniß des Athanasianums für christlicher und vernünftiger: Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Jesus Christus Dei filius Deus et homo est, Deus ex substantia patris ante secula genitus et homo ex substantia Mariae in seculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem *non conversione divinitatis in carnem*, sed assumtione humanitatis in Deum. Den Vorzug dieser athanasianischen Lehre, welche auch Luther für ein herrliches Bekenntniß, das größte seit der Apostel Zeiten erklärte, vor der apollinaristisch-kenotischen z. B. von Geß möchten wir nachweisen. Hiegegen die andere gemäßigte Form der kenotischen Lehre billigen wir zwar auch nicht. Aber z. B. Thomasius hält doch daran fest, daß seit der Menschwerdung zwei Naturen in Christo sind; und nur, um der Entwicklung der Menschheit mehr Raum zu lassen, glaubt er, den Erniedrigungsstand nicht auf die menschliche Natur beziehen zu sollen, sondern versetzt lieber die göttliche Natur während des Erdentags in den Potenzstand. Wir glauben zwar nicht, daß das Beabsichtigte geleistet wird, aber wir finden doch auf diese Art das Geheimniß der Gottseligkeit nicht gleich tödtlich verletzt, weil auch Thomasius wie die Kirche aller Zeiten die Menschwerdung als Annahme einer menschlichen Natur versteht. Weil aber die konsequente Ansicht faßbarer ist und die inkonsequente Kenotik auf die vollendete hintreibt, so wollen wir zuerst die Geß'sche Verwandlungslehre bestreiten. Daß Geß wirklich die apollinarische Verwandlungslehre hat, erhellt daraus, daß er den Traduzianismus bei der Seele Jesu nicht brauchen kann. Die Seele Jesu ist nach ihm eben der Logos, nicht ist sie aus Maria entsprossen. Um nun die Homousie mit der menschlichen Seele einigermaßen zu retten, muß er leugnen, daß die Seele durch Fortpflanzung entstehe und bei jeder einen neuen Schöpfungsakt annehmen. „Das Wort ward Fleisch" soll also heißen: das Wort nahm menschliche Seinsweise an, es hörte auf Gott zu sein und war nun Mensch, aber ein solcher Mensch, dessen Substanz eben der in einen

Menschen verwandelte Logos war. Hingegen sagt die Kirchenlehre: Gott blieb Gott, aber er nahm die Menschheit an sich, er wurde etwas Zusammengesetztes, er wurde Gottmensch und zwar nicht der verklärte Gottmensch, sondern der erniedrigte Gottmensch. An sich wäre es nicht unmöglich, die Aussage: „Das Wort ward Fleisch", oder „Gott ward Mensch" so zu verstehen: Er hörte auf λογος oder Gott zu sein, und verwandelte sich in einen Menschen. Aber nothwendig ist diese Auslegung nicht, ja nicht einmal wahrscheinlich. Wenn wir sagen: Der Philosoph Mark Aurel wurde Kaiser, so heißt das nicht: Er hörte auf Philosoph zu sein. Wenn die kenotische Auslegung nothwendig sein sollte, so müßte bewiesen werden, daß Logossein und Fleischsein, Gottsein und Menschsein nicht in einem Subjekt zusammen sein könnte, und wer das bewiesen hätte, der hätte die Grundidee des Christentums vernichtet und die Wahrheit des Arianismus, resp. Muhamedanismus nachgewiesen. Johannes meint es jedenfalls nicht so, denn er setzt ja hinzu: Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater. Demnach hatte er nicht aufgehört, Gott zu sein und hat sich nicht in Fleisch verwandelt. Ebensowenig spricht Phil. 2, die angebliche Burg der Kenotiker, für die Verwandlung. Dorner sagt mit Recht, es sei unwiderleglich bewiesen, daß die hier von Christo ausgesagte Kenose auf den incarnatus, nicht auf den incarnandus sich beziehe, auf den Gottmenschen, nicht auf den λογος. Die kenotische Auslegung hat alles wider sich. Das Subjekt ist Jesus Christus und sein φρονημα, das ist doch etwas ganz anders, als die metaphysische Transmutation des λογος. Ferner ist der Zusammenhang dagegen: die Christen sollen die Demut Jesu nachahmen, jeder den andern höher achten, und das Motiv? die kolossale Transmutation Gottes in einen Menschen, die wir ihm schlechterdings weder nachahmen können noch sollen. Statt υπαρχων müßte es heißen υπαρξας. Ebensowenig paßt der Gedanke, nicht durch Raub Gott gleich sein zu wollen, auf den incarnandus. Da müßte es heißen: er wollte nicht Gott gleich bleiben. Ebensowenig paßt das nach εκενωσε Folgende zur „kenotischen" Auslegung. Er nahm Knechtsgestalt an, denn Knechtsgestalt ist ja nicht = Menschheit. Die Folge der Kenose ist also nicht incarnatio, sondern Knechtsgestalt,

genau die lutherische Lehre. Noch viel weniger paßt: er ward wie ein Mensch. Durch die Menschwerdung wurde er ein Mensch, nicht bloß doketisch wie ein Mensch. Hingegen lichtet sich alles, wenn wir es von dem Menschen Jesus Christus verstehen. Dieser ist in göttlicher Gestalt, ist also in der Lage, Gottgleichheit an sich zu reißen wie einen Raub. Der Teufel schlägt ihm das vor, auf Grund der Gottessohnschaft sofort sich gebietend aufzuführen, ja die Weltherrschaft an sich zu reißen. Jesus verschmäht diesen Weg, sein Weg ist eine beständige κενωσις, eine Verleugnung seiner selbst. Trotz seines inneren Reichtums, seiner Gottesfülle machte er keinen Gebrauch von ihr, hielt sich streng auf der Linie des Dieners, führte sich ganz auf wie ein Mensch, ähnlich wie im Vorbild David, obwol ein gesalbter König, das Königreich nicht eher antrat, bis er durch Leiden vollendet war. Das ist dann ein Vorbild, das unmittelbar für die Philipper anwendbar ist.

Hier liegt also die moderne apollinaristische „Kenose" nicht, aber vielleicht liegt ihr Beweis in dem Christusbild, das sie zu Stande bringt. Nach ihr hat sich der Sohn Gottes zum Substrat eines Menschen gemacht, ist aber ganz in das Menschsein übergegangen. Er hat die Prädikate der Gottheit ganz und freiwillig hingegeben. er hat sich verwandelt in einen schwachen, lokal umschränkten Menschen. Auch seine Heiligkeit hat er aufgegeben, um sie auf sittlichem Wege wieder zu gewinnen. In den 33 Jahren seines Erdenwandels wird er nicht mehr von Gott gezeugt. Der hl. Geist geht nicht mehr vom Sohn aus, sondern nur noch vom Vater. Der Sohn nimmt nicht mehr an der Weltregierung Theil. Kurz in diesen 33 Jahren besteht die Trinität nur aus zwei Personen, denn eine Person hat ihr Gottsein mit dem Menschsein vertauscht. In dieser Zeit ist Christus nicht mehr das Leben und die Auferstehung, sondern er war es vorher und wird es nachher wieder, aber er ist es nicht mehr, bis er rief: Es ist vollbracht. Er hat nicht mehr das ewige Leben in sich als eine selbstständige Lebensquelle, sondern er lebt von Gott, wie ein anderer Jünger. Erst durch Auferstehung und Himmelfahrt ist Christus wieder rückwärts in die Gottheit verwandelt. Dies das konsequente Geßische Christusbild und davon rühmt man uns, es sei einheitlich, es leide nicht an der Zweiheit der Naturen und es sei das Christusbild der

Evangelien und Apostel. Aber wie große Gewalt thut man doch der Schrift an! namentlich dem Ev. Joh. Man lese in Geß nach, wie er z. B. Joh. Kap. 5 mißhandelt. Nach diesem Kap. wirkt der Vater bisher und „ich wirke auch“; der Vater hat dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst, nicht: er wird geben. Nach Kap. 1 sahen die Apostel im Herrn eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes. Der eingeborene Sohn, der es uns verkündigte, ist in des Vaters Schoße, nicht: war. Des Menschen Sohn, der im Himmel ist, nicht: war. Kap. 3. Ehe Abraham war, bin ich Kap. 8, also ewiges Präsens. Ich und der Vater sind eins. Wer mich siehet, siehet den Vater. Ich bin (nicht: ich werde sein) die Auferstehung und das Leben. So wenig bietet der johanneische Christus das Bild eines zum Propheten ausgeleerten Menschen, daß Völter in diesen Blättern das Ev. Joh. des Monarchianismus zeihen wollte. Aber auch die Synoptiker lassen erkennen, daß Jesus als Menschensohn nicht aufhört, Gottessohn zu sein. Mir ist alles übergeben, sagt er vor der Auferstehung, Mt. 11, nicht im Perfectum propheticum. Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich (nicht: werde ich sein) mitten unter ihnen. Math. 18. Doch nicht bloß einzelne Aussprüche, jede Geschichte aus dem Leben des Herrn macht einen ebenso göttlichen als menschlichen Eindruck. Er ist Gottes- und Menschensohn, Gott und Mensch, Davids Sohn und Herr auch auf Erden. Ebenso unbedingt anzuerkennen ist auch seine wahre Menschheit, seine Schwäche, sein Lernen, sein Nichtwissen, aber deswegen dürfen die andern Züge nicht weggestrichen oder harmonisirt werden. Die Kirchenlehre anerkennt beides, die göttliche Hoheit und die menschliche Schwachheit und erklärt die Schwachheit durch den Erniedrigungsstand der Menschheit. Die kenotische Lehre aber streicht alle übermenschlichen Züge und verflüchtigt sie zu prophetischen Prolepsen oder zu Imperfekten. Die Zweinaturenlehre hingegen drückt, wenn auch menschlich unvollkommen, wie alle Weissagung, den Thatbestand des Geheimnisses in Christi Person nach dem Evangelium richtiger aus, als der moderne Monophysitismus. So wenig die falsche Kenose sich aufs Evangelium berufen kann, so wenig auf die Apostel. Wenn auch ihr Blick vorwiegend auf den Stand der Herrlichkeit gerichtet ist,

so liegt doch die Annahme stets zu Grund, daß die Erhöhung seine Präexistenz voraussetzt und daß auch der erniedrigte Christus nicht aufhörte, Herr der Herrlichkeit zu sein. Gerade dadurch ist seine Sühnung allumfassend und die Gewissen reinigend, daß der, durch den die Welt gemacht ist und der die Welt trägt, sich durch den ewigen Geist geopfert hat und die Reinigung unserer Sünden bewirkt hat. Ferner ist es offenkundig, daß überall zwei Seiten Christi, seine ewige Gottheit und seine Menschheit, Fleisch und Geist unterschieden sind. Auch das ist die Probe dafür, daß die Apostel nicht etwa Jesu nur einen menschlichen Leib zuschreiben, daß nirgends gelehrt wird, der Logos vertrete die Seele Christi. Er ist ja in allem uns gleich geworden außer der Sünde, also gewiß auch darin, daß er eine menschliche Seele hatte, die versuchbar ist. Wäre der Logos diese Seele, so wäre gerade die Hauptsache aufgehoben, wodurch Christus zum Hohepriester, zur Sympathie und zum Tragen unserer Schwachheit und Sünde befähigt ist. Weil die Kinder Fleisch und Blut haben, ist er es gleichermassen theilhaftig geworden, er nimmt den Samen Abrahams an sich. Da haben wir ja sogar den Ausdruck: Assumption. Oder wenn es heißt, im Fleisch geoffenbart, erschienen, gekommen; das heißt doch nicht: sich verwandeln, sondern: die Menschheit, das Fleisch ist der Tempel, das Offenbarungsmittel. In, mit und durch diesen Tempel erscheint aber der Inwohner, das ewige Wort. Also aus der Schrift ist der Apollinarismus nicht geschöpft.

Doch vielleicht rechtfertigt er sich mehr vor der Vernunft und dem religiösen Glaubensbedürfniß. Fragen wir daher:

1) Von welchen Voraussetzungen geht die kirchliche Anschauung aus und von welchen die kenotische?

2) Welche dogmatischen und praktischen Consequenzen folgen aus der einen oder anderen Anschauung?

3) Wo pulsirt das lutherische Glaubensbedürfniß und von was können wir nicht lassen?

Die kirchlich-lutherische Anschauung beruht auf der Voraussetzung: finitum est capax infiniti, während die reformirte Christologie auf dem Grundsatz beruht, daß die menschliche Natur nur für endliche Geschenke empfänglich sei. Die Lehre von der Person Christi ist die Probe dafür, wie man die menschliche Natur über-

haupt ansieht. Wir nun denken, daß schon bei den Gläubigen in der unio mystica nicht bloß Kräfte, sondern die Gottheit selbst im Menschen wohne. Vollends in Christo haben wir nicht bloß einen Gottesmenschen, sondern den Gottmenschen. An ihm und durch ihn wird ersehen und erfahren, daß die menschliche Natur fähig ist der innersten Einwohnung und Durchdringung durch die göttliche Natur. Es scheint nun, die Lehre von der „Kenose" stehe ganz auf lutherischer Seite, ja sei noch lutherischer als Luther, weil sie die Gottheit ganz ins Fleisch herabziehe. Aber es ist das entgegengesetzte Extrem zum reformirten Nestorianismus. Es ist Monophysitismus, Eutychianismus, Apollinarismus, d. h. Naturenvermischung und Leugnung der vollständigen Menschheit Christi. Hier verwandelt sich die Gottheit in einen Menschen und der Mensch wieder in die Gottheit. Wir glauben, der Mensch sei wesensverwandt mit Gott und könne ein Tempel Gottes werden. Aber wir glauben, daß der Mensch Creatur bleibt. Das Endliche kann das Unendliche fassen, aber es verwandelt sich nicht, weder in Christus noch im Abendmal, ins Unendliche. Hingegen ist die Voraussetzung der kenotischen Lehre, daß der Mensch nicht bloß wesensverwandt, sondern ursprünglich identisch mit Gott ist. Gott kann sich in einen Menschen verwandeln und dann ist der Mensch der latente Gott. Wenn dieser Mensch sich entwickelt, so wird er der offenbare Gott. Das ist offenbarer Hegelianismus, offenbarer Pantheismus. Die reformirte Christologie entspricht dem Deismus, die kenotische dem Pantheismus, die luther'sche dem lebendigen Theismus, wornach das Endliche endlich bleibt, aber ein Gefäß, ein Tempel Gottes werden kann. Weiter ist die Voraussetzung der orthodoxen Christologie, daß Gott den Menschen aneignen kann, wie die Seele den Leib aneignet, daß aber Gott nie sich verwandeln kann, daß in ihm keine Veränderung noch Wechsel ist, daß er weder größer noch kleiner wird. Er hat zwar ein reales Verhältniß zur Natur, aber er kann nicht seine Gottheit aufgeben und Natur werden. Er kann den Menschen sich aneignen aus Liebe, aber er verliert sich selbst nicht. Die kenotische Gotteslehre aber ist: Gott kann sich verwandeln in Natur und Creatur, der Sohn kann aufhören trinitarisch hervorzugehen, er kann bewußtlos in kreatürlicher Form existiren und doch potentia

Gott bleiben. Das ist heidnisch und sabellianisch. Ebenso ist der Begriff der Liebe, der hier zu Grunde liegt, heidnisch. Der Mensch, wenn er Gott liebt, hört nicht auf, ein Selbst zu sein. Er löst sich nicht auf in die Gottheit. Ebenso wenn Gott die Menschheit liebt, verliert er sich nicht an sie, verschmilzt nicht in sie. Das wäre nicht mehr Liebe, sondern Trunkenheit, Ekstase auf heidnischem Standpunkt. Die Mystik neigt zu solcher Trunkenheit, darum ruht sie auch auf Pantheismus oder führt dorthin. Wie in der Trinität die göttliche Liebe ad intra die Perichorese, die Immanenz der drei Personen mit sich bringt, aber nicht die Absorption, das Verschwinden und Aufgehen der Personen in einander, so durchdringt nach der christologischen Offenbarung der Liebe Gottes die Gottheit die angenommene Menschheit, aber sie absorbirt sie nicht, sie verwandelt sich nicht in dieselbe, sie erhält ihr Selbst unvermischt und ungetrennt, wie Leib und Seele unvermischt und ungetrennt verbunden sind. Sehen wir auf die anthropologischen Voraussetzungen beiderseits, so ist klar, daß menschliche Kräfte vom Latenzzustand aus sich entwickeln können. Deswegen lehren wir, daß in der menschlichen Natur die Kräfte der Gottheit, die durch die Menschwerdung principiell ihr geschenkt waren, latent sein und sich entwickeln konnten. Aber ein Gott, der in die Latenz und Potenz zurückgeht und sich entwickelt, ist ein mythologischer Ungedanke. Psychologisch kann sich die orthodoxe Christologie, so sehr sie sich bescheidet, das Dunkel in diesem allerheiligsten Tempel nicht lichten zu können, darauf berufen, daß nicht das Bewußtsein das Constitutive des Menschen ist. Der Mensch ist Mensch, ehe er zum Bewußtsein kommt, und auch so lang sein Bewußtsein pausirt. Wie der Christ ein verborgenes Leben in Gott führt, dessen Werth nicht davon abhängt, wie viel davon durch das Licht des jeweiligen Bewußtseins beschienen ist, so ist es denkbar, und dem Glauben gewiß, daß Christus der Mensch mehr in sich trug, als das jeweilige menschliche Bewußtsein beleuchtete. Wie ein gläubiger Christ sub specie aeternitatis im Himmel ist, aber empirisch der Erde angehört, so glauben wir, daß das innerste Wesen Christi im Himmel festgeankert war, auch wenn sein irdisches Bewußtsein erst stufenweise diesen göttlichen Lebensgehalt bewältigte. Der kenotische Monophysit kann

sich nicht vorstellen, daß in Christo ein Doppelleben sein kann und streicht also eine Natur, während doch schon die Vergleichung von Leib und Seele, und noch mehr die Erfahrung des Christen beweist, daß ein solches Doppelleben schon auf niederer Stufe existirt, unvermischt und ungetrennt. Der Kenotiker hat einen falschen Begriff von Natur, er versteht unter Natur die Erscheinungsform. Der Logos existirte unter der Erscheinungsform der Knechtsgestalt; und das war seine menschliche Natur. Er leugnet, daß Natur ein Conkretum sei, während doch offenbar der Leib und die Seele aus Maria ein Conkretum ist, das vom Logos assumirt wird und eine vom Logos verschiedene Substanz bleibt. Aber das ist eben der Pantheismus, der die Menschheit nur zu einer Erscheinungsform des Absoluten, nicht zu einer andern Natur macht. Gottheit und Menschheit wird statt vereinigt vermengt. Der Kenotiker versteht die Erniedrigung falsch, er versteht sie als etwas Natürliches, Unethisches. Die Gottheit hat sich zusammengezogen, ist eingeschlafen. In dieser Dämmerung verlöscht das ewige Licht und die Klarheit. Es ist ein Naturprozeß, während der Orthodoxe glaubt, der Heiland hätte jeden Augenblick, namentlich vom Berg der Verklärung weg, was ihn selber betraf, zu Gott zurückkehren können, es hielt ihn aber die Liebe zu uns und trieb ihn bis zum Tod. Wir glauben, daß er ein göttliches Allerheilige besaß, daß er sich aber stets selbst verleugnete und daß stets nur so viel Klarheit durch den Vorhang ging, als der Wille des Vaters war und der Heilszweck erforderte. So ist also, um zusammenzufassen, die Kenose der Rückfall aus der Ethik in das Naturhafte. Ein Gott, der aus Liebe aufhört, Gott zu sein und sich in einen Menschen verwandelt, ist nicht der uns geoffenbarte Gott; die Liebe, die sich selbst verliert, ist nicht die christliche; eine Menschheit, die aus der Verwandlung Gottes entsteht und wieder sich in Gott verwandelt, ist nicht die Menschheit, die uns das Wort Gottes zeigt; ein Heiland, dessen Seelenleben rein menschlich war, ist nicht der Heiland der Evangelien; eine Erniedrigung, die durch einen ekstatischen Sprung in die Tiefe hervorgerufen, von da an naturnothwendig ist, ist nicht die Kenose des Apostels Paulus; eine Entwicklung der Gottheit statt der Menschheit aus der Potenz zur Aktualität ist ein unchristlicher Ungedanke. Kurz die Grundsätze

der „Kenose“ sind nicht auf dem Boden des Christentums, sondern auf dem des Hegelianismus gewachsen.

Weiter welche Consequenzen dogmatischer und praktischer Art folgen aus der kenotischen Ansicht?

Es folgt daraus Arianismus und Subordinatianismus, also Zerstörung der Trinität und damit des Heilsgrunds. Denn wenn Gott 33 Jahre lang Gott sein und die Welt verwalten kann ohne den Sohn, so ist doch sonnenklar, daß der Sohn nicht zum göttlichen Wesen gehört. Dann hat er gewiß nicht von Ewigkeit existirt, sondern ist eine προφορα zum Zweck der Weltschöpfung, und nicht einmal eine nothwendige, denn wenn Gott 33 Jahre die Welt nicht durch ihn regiert, so ist auch nicht alles durch ihn geschaffen und besteht nicht alles in ihm.

Es folgt weiter daraus, daß Jesus nicht Mensch war, wie wir. Denn auf Erden gibt es keinen Menschen, dessen Substanz der Logos ist, unsere Leiber sind Staub und unsere Seelen aus Adam, nicht Logos. Die orthodoxe Lehre nimmt an, Jesus hatte eine vollkommene menschliche Natur aus Maria, somit ist er unser Bruder. Hingegen ist er nach kenotischer Lehre ein Mensch vom Himmel, ein ins Fleisch verwandelter Gott, also nicht mit uns ομοουσιος. Dadurch wird der Begriff der Menschwerdung verfälscht. Wenn Jesus nur ein ins menschliche Dasein verwandelter Logos ist, so ist er nicht Immanuel, sondern eine doketische Theophanie, w i e ein Mensch, aber nicht ein voller Mensch.

Was die Versöhnung anbelangt, so ruht der Heilswerth des Werks Christi darauf, daß sein Werk ein gottmenschliches ist; einerseits göttlich, weil nur die göttliche Natur die Wagschale schwer genug macht, andererseits menschlich, weil er nur als Mensch für seine Brüder stellvertretend eintreten konnte. Da aber nach kenotischer Lehre Jesus während seines Erdentags nur ein Mensch ist, so ist sein Werk kein gottmenschliches. Er ist im Grund nur ein Prophet. Sein Leiden und Sterben, sein Gehorsam bis zum Tod hat nicht gottmenschlichen Werth. Sein Blut ist nicht das Blut des Sohnes Gottes, das uns rein macht von allen Sünden. Ebenso wird die Erlösung und Heiligung unmöglich gemacht, wenn Jesus nicht der volle, obwol erniedrigte Gottmensch ist; denn was er nicht annahm, konnte er nicht heilen. Hat er

also nach Geß und Apollinaris keine Seele aus Maria, so kann er unsere Seele nicht heilen. Und wenn er nicht Gott war, konnte er den Starken nicht binden und den Hausrath rauben. Was sind aber die ethischen Consequenzen? Die Liebe ist sowol dogmatisches als ethisches Princip. Wenn nun das Ideal der Liebe ist, sich bewußtlos in den andern zu verlieren, so müssen wir einestheils gegen Gott dasselbe anstreben, wir müssen in mystisch-pantheistischer Ueberschwenglichkeit ganz in Gott aufgehen und unser Selbstbewußtsein verlieren; und auch gegenüber dem Nächsten dürfen wir unsere Selbstständigkeit nicht behaupten; wir müssen ganz in ihn aufgehen und uns in ihn verwandeln. Hingegen ist die beständige Entäußerung des Gebrauchs der Herrlichkeit, die nach orthodoxer Lehre der Sohn ausübt, das Vorbild der Demut und Selbstverleugnung, die der Christ üben soll.

Eine weitere Consequenz ist, daß auch praktisch die Schranke zwischen Schöpfer und Geschöpf niedergerissen wird. Wenn der Schöpfer in ein Geschöpf sich verwandeln kann, so ist auch die Verwandlung des Geschöpfes in den Schöpfer möglich und das ethische Ziel. Wir müssen dann nicht bloß göttlicher Natur theilhaftig werden, sondern wir müssen Gott werden. Das pantheistische Aufgehen in die Gottheit, das Nirwana, ist die praktische und theoretische Consequenz des kenotischen Standpunkts.

Um nun doch auch die Vortheile der kenotischen Lehrweise hervorzuheben, so geht sie von der Voraussetzung aus, daß Christus nicht tief genug ins Fleisch gezogen werden könne. Wenn die menschliche Natur durch die göttliche durchdrungen werde nach der Lehre von der communicatio idiomatum, so müsse es auch ein gegenseitiger Austausch sein. Wie die Menschheit allgegenwärtig, so müsse auch die Gottheit lokal umschränkt werden. Die Erniedrigung könne nicht bloß eine Enthaltung des Gebrauchs, sondern müsse eine Ablegung des Besitzes göttlicher Eigenschaften sein, sonst sei keine menschliche Entwicklung möglich. Das kirchliche Bild von dem Christus mit zwei Naturen, von denen nur eine erniedrigt sei, sei unnatürlich. Die Durchdringung der Menschheit durch die Gottheit sei zu bald angesetzt, bei der Menschwerdung statt bei der Himmelfahrt. Auch die Consequenzen ihrer Lehre, sagen die Kenotiker, seien nicht so schlimm. Gerade weil Gott Gott sei,

könne er sich verändern. Es sei ein starrer, unbeweglicher Gottesbegriff, der die Veränderung ausschließe. Gerade das sei der Triumph der Liebe, in die Bewußtlosigkeit zu versinken und doch im tiefsten Grund er selbst zu bleiben. Allein, erwidern wir, wol ist es nothwendig, daß der Logos, der das Personbildende ist und der die Menschheit assumirt, auch das Leiden der Menschheit sich zueignet und daß es daher seinen unendlichen Werth bekommt. Aber es folgt nicht daraus, daß er sein Wesen verliert und in das Wesen der Menschheit verwandelt wird. Gott wird Mensch, aber die Gottheit wird nicht Menschheit, so wenig als die Seele Leib wird oder der Leib Seele wird, trotzdem daß beide innigst verbunden sind und Einen Menschen ausmachen, und trotzdem daß, was dem einen fehlt, auch das andere mitfühlt und sich aneignet. Es ist ein Irrtum, daß die Kenose den Herrn tiefer ins Fleisch zieht. Im Gegentheil, weil sie die Entstehung der menschlichen Seele aus Maria leugnet, weil sie die Menschheit gar nicht als Substanz anerkennt, sondern nur als Kleid, als Maske, als *μορφη δουλου*, so leugnet sie die Homousie Christi mit uns, wie sie denn charakteristischer Weise den Apostel Paulus in ihrer Grundstelle sagen läßt: Christus wurde durch die Menschwerdung w i e ein Mensch. Daß eine menschliche Entwicklung leichter möglich sei bei der Kenose, ist auch nur Schein. Bei den Orthodoxen ist die Grundlage der Entwicklung eine bis zur Potenz reduzirte Menschheit, in der kraft ihrer Verbindung mit der Gottheit die Verklärung latent ist; bei den Kenotikern eine bis zur Potenz reduzirte Gottheit, welche sich in eine menschliche Entwicklung umsetzt. Was ist begreiflicher? Es genügt zur Möglichkeit der Entwicklung, wenn im Stand der Erniedrigung durch die Thätigkeit der personbildenden Natur die menschliche Natur des Gebrauchs der ihr durch die Menschwerdung zukommenden göttlichen Eigenschaften sich enthält.

Wenn die Kenotiker meinen, die kirchliche Lehre setze die Vergottung der menschlichen Natur zu früh, so sagen wir, die Kenotiker setzen den Gottmenschen zu spät, erst post festum. Und auch dann bekommen wir keinen Gottmenschen, sondern nur einen Gott, wie vorher einen Menschen. Bei der Verwandlungslehre müßte folgerichtig eine Rückverwandlung angenommen werden. Der zu

einem Menschen erniedrigte Logos müßte wieder, nachdem er sein προσωπον gespielt hat, in die Gottgleichheit verwandelt werden. Nach der orthodoxen Lehre liegt in der Menschwerdung nur die Möglichkeit sofortiger Herrlichkeit, die aber durch Annahme der Knechtsgestalt dahin modifizirt wird, daß die Menschheit den Erniedrigungslauf antritt und der Gottmensch sich dies durch die unzertrennliche Einheit der Person als seine Erniedrigung zueignet. Daß aber der Sohn Gottes noch einen Lebensschatz im Verborgenen hat, der nicht über die Schwelle des irdischen Bewußtseins tritt, das ist ganz in der Ordnung. Das ist eben die unsern Hochmut versöhnende Demut, daß er mehr hat und es nicht gebraucht. Die Wirklichkeit der Erhöhung setzt die Kirchenlehre erst da an, wo der Stand der Erhöhung beginnt, also mit Auferstehung und Himmelfahrt. Das einheitliche Bild endlich von Christo, das die Kenotiker gewinnen, nemlich der zum Propheten und Jünger depotenzirte Logos ist eben nicht das biblische Bild des Gottes- und Menschensohnes, bei dem viel Ueberschuß über einen Propheten vorhanden ist, bei dem viele Strahlen der Herrlichkeit hervorschießen als des eingeborenen Sohnes vom Vater. Und was die kenotische Entschuldigung betrifft, das sei eben göttliche Liebe, alles werden zu können, sogar bewußtlos; so ist es wahr: die Liebe gibt sich ganz hin und behält nichts für sich, aber eben wenn sie sich geben will, so muß sie doch ein Ich bleiben, sonst hat sie ja nichts zu geben. Paulus ward allen alles; heißt das: Paulus hörte auf, seinen Wahrheitsschatz zu behaupten? War nicht eben sein Bestreben, in der größten Anstrengung, die Leute zu assumiren, und sich ihnen anzunähern, doch nur das, daß alle Leute würden wie er, ausgenommen diese Bande? Die ewige Liebe, die sich hingibt an die Menschheit, kann nicht ihren Lebensschatz aufgeben oder verwandeln, sondern sie sucht eben ein Gefäß, denselben einzusenken. Also die Gottheit kann sich nicht aus Liebe verwandeln, sondern nur assumiren.

So kann kein Zweifel sein, wo das lutherische Glaubensbedürfniß pulsirt. Wir brauchen einen Heiland, der in jedem Augenblick seines Laufs Gottmensch ist, den wir in jedem Augenblick anbeten können, an der Krippe, am Kreuz, wie bei der Himmelfahrt, nicht einen, der sich erst zubildet, Erlöser zu werden, Weg,

Wahrheit und Leben zu werden. Wir brauchen einen Immanuel, einen Heiland, bei dem es in jedem Augenblick gleich wahr ist: „Der Vater ist größer als ich", und „ich und der Vater sind eins", d. h. einen Gottmenschen.

Dem kirchlichen Glauben ist es um den Versöhner zu thun und darum braucht er einen Heiland, der ganz unser Bruder und ganz Gott ist, und das von der Krippe her, einen Heiland, dessen Gehorsam bis zum Tod, dessen stellvertretendes Büßen gottmenschliches Gewicht hat. Und wieder, was hülfe uns die Erhöhung des erniedrigten Logos, welche von den Reformirten und Kenotikern gelehrt wird? Wir brauchen die Erhöhung unsers Bruders, des Menschen Jesu. Also wie von der göttlichen Natur im Fleisch, so kann der lutherische Glaube auch von der Erniedrigung und Erhöhung unsers Bruders, des Menschensohnes nicht lassen, und auch der einfältigste Laie wird, wenn ihm die Sache klar gemacht wird, instinktiv oder durch die Salbung die kenotische Lehre verabscheuen. Dies war auch seiner Zeit der Eindruck des Geß'schen Buchs. So viel Schönes darin stand, so viel ich selbst daraus lernte, auch der Laie fühlte, daß in der Kenose ein falscher Sauerteig sei. Daß Christus keine Seele aus Maria habe, daß er im Erdenlauf nicht von Gott gezeugt war, daß die Dreieinigkeit 33 Jahre lang modifizirt war, daß er im Fleisch noch nicht oder nicht mehr das ewige Leben war, solche und ähnliche Sätze von Geß konnten dem einfältigen Glaubensbedürfniß nur höchst zuwiderlaufen, ein Eindruck, der sich uns bei näherer Untersuchung im Einzelnen bestätigt hat. „Daß ich einen Heiland habe, der vom Kripplein bis zum Grab, bis zum Thron, wo man ihn ehret, mir dem Sünder zugehöret", das ist das christliche und besonders das lutherische Glaubensbedürfniß, das durch die neukenotische Lehre nicht befriedigt wird.

Doch wie stehts mit der milderen Form der kenotischen Lehre, etwa bei Thomasius? Darnach hat sich der Sohn Gottes nicht verwandelt, er hat eine volle menschliche Natur, auch eine menschliche Seele angenommen aus Maria. Die Gottheit hat auch bei der Menschwerdung nur der operativen Eigenschaften, nicht der immanenten sich entäußert, also der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, die sich auf die Welt beziehen, nicht aber der Heiligkeit,

der Liebe. Darnach hätte der Logos sich nicht in einen Menschen verwandelt, aber in einen Ohnmachtsstand, in den Potenzstand, vielmehr in die Depotenzirung versetzt; die Substanz, die innere Doxa wäre geblieben, aber nicht die äußere. Allein wenn nun auch verschiedene Bedenken wegfallen, so die trinitarischen, die aus der Homousie der menschlichen Natur Christi, die pantheistischen, so fallen auch verschiedene Vortheile der konsequenten Kenosislehre. Zwei Naturen sind allerdings, aber für die Entwicklung ist nichts gewonnen, denn nun haben wir zwei zu entwickelnde Naturen, und die reduzirte Gottnatur hängt als unethisches Bleigewicht an der andern. Wenn ein potenzieller Gott und eine unentwickelte menschliche Natur aneinanderhängen, so kann keines das andere sollizitiren. Jedenfalls ist diese Doppelentwicklung nicht unsere menschliche Entwicklung. Wir desiderirten bei der ganzen Kenotik, daß ein ins Fleisch verwandelter Logos, der sich entwickelt, nicht unser Bruder sei. Der Fehler ist damit nicht gut gemacht, daß nun ein halber Gott und ein halber Mensch sich miteinander entwickeln. Hingegen hat nach der Kirchenlehre die Entwicklung, die durch einen Erniedrigungsakt des Gottmenschen ermöglicht ist, viel mehr ethischen Charakter, ist viel mehr Liebe, als bei dem Sturze des Logos in das Bewußtlose, den auch die ermäßigte Kenotik annimmt.

Ferner bleibt das Bedenken, daß auch bei Thomasius das ganze Mittlerwirken nicht von dem Vollgewicht einer gottmenschlichen Persönlichkeit begleitet ist. Im Anfang ist es eine ethische That Gottes, wenn auch eine unmögliche, von da an wäre es naturhaft. Auch Thomasius gewinnt den vollendeten Heilsmittler erst am Ende, muß alles Uebermenschliche aus dem Leben Jesu streichen und hat gerade da keinen vollen Immanuel, wo seine Thaten und Leiden vollen Heilswerth haben sollen. Kurz die Tendenz ist besser bei Thomasius, als bei Geß. Aber der Versuch des Thomasius vereinigt die unleugbaren Schwierigkeiten der Zweinaturenlehre mit den noch größeren Schwierigkeiten der Depotenzirung des göttlichen Wesens. Und dabei entbehrt die halbe Kenotik den Vorzug der Klarheit und Consequenz. Wir können uns hier auf Geß selbst berufen, der die Halbheit des halb kenotischen Standpunkts nachweist. Es ist nicht möglich, das

göttliche Wesen zu theilen und es nur halb verloren gehen zu lassen. Wer die Aseität verloren hat, der hat alles verloren. Christus aber spricht: ehe Abraham war, bin ich. Und: der Vater hat dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. So können wir also nur dem Willen und der Tendenz nach die ermäßigte Kenotik der vollen Kenotik vorziehen. Als wissenschaftlicher Versuch hingegen ist die volle Kenotik lehrreicher, weil abschreckender.

Wir wollen damit nicht sagen, daß nicht in der Christologie manches auszubauen wäre. Wir verhehlen uns auch nicht die Schwierigkeiten der Zweinaturenlehre, aber wir können es nicht anders als natürlich finden, wenn die Person Christi geheimnißvoll ist. Jedoch in allen bisherigen Fortbildungsversuchen der Christologen nach kenotischer wie nach Dorner'scher Seite können wir mit Philippi nur eine neue Weise finden, alten Irrtum zu lehren. Wir finden immerhin die altkirchliche Christologie nicht bloß biblischer und frömmer, sondern auch rationeller. Wenn aber Jemand sagen würde: wie? Du verwirfst also Männer wie Geß, Thomasius, denen eine lange Reihe der trefflichsten Männer sich anschließt, welche diesem neuen Dogma der „Kenose", das eine Zeit lang in der Luft lag, anhiengen und anhangen, so antworte ich: das thue ich nicht, die Kenotiker besorgen es zum Theil selbst. Sie sind unter sich selbst uneins, jedes Hand ist wider den andern. Und alle miteinander werden von Dorner widerlegt. In der That will man eine einheitliche Entwicklung ohne ein Geheimniß hinter dem Vorhang des menschlichen Bewußtseins, will man die zwei Naturen los werden, will man die Ineinsbildung von Gottheit und Menschheit erst später setzen, so empfiehlt sich ebensosehr der Dornersche Weg von unten. Ein Christus von unten, der sich nach und nach für den Logos zubildet. Das hat bei weitem nicht so viele Schwierigkeiten als ein Logos von oben, der sich in einen Menschen verwandelt und zuletzt in Folge einer menschlichen Entwicklung sich wieder in Gott zurückverwandelt. Doch die Füße derer, welche beide Theorien begraben, sind schon da. Es ist gewiß nicht zufällig, daß auf die Zeit, da die Kenotik in den deutschen Jahrbüchern blühte, wenn auch mit dem Dorner'schen Antipoden behaftet, die Zeit gefolgt ist, da der Christus von unten kultivirt und die Präexistenz verworfen wird. Die Kenotik ist

bereits todt. Keiner der jüngeren Theologen ist für sie hervorgetreten. Die Kenotik ist entstanden und ist nur begreiflich in einer Zeit, wo hegel'sche und schleiermacher'sche Luft wehte, wo der Pantheismus unwillkürlich auch positive Theologie beeinflußte, wo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sich von selbst verstand. Nun aber weht eine scharfe neukantische moralistische Luft, in der der Kenotismus nicht gedeihen kann. Wir machen ihn nicht todt; er ist es schon. Wir bleiben bei der einfältigen Lehre der Augustana: Ein Christus in zwei Naturen, und des Katechismus: Ich glaube an Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftigen Menschen, von der Jungfrau Maria geboren. Wir schließen mit den Worten der Conc. Formel: „Wir verwerfen und verdammen, daß das Wort Christi: Mir ist gegeben alle Gewalt, durch eine schreckliche und blasphemische Auslegung von einigen auf den Sinn verfälscht wird, daß Christo nach seiner göttlichen Natur alle Gewalt durch die Auferstehung wieder zugetheilt worden sei, als ob er in seiner Erniedrigung auch nach seiner Gottheit diese Macht abgelegt hätte. Dadurch werden nicht nur die Testamentsworte Christi verkehrt, sondern auch der arianischen Ketzerei der Weg gebahnt, so daß endlich die ewige Gottheit Christi geleugnet wird und der ganze Christus mit seinem Heil verloren geht, wenn nicht dieser gottlosen Lehre aus festen Gründen des Worts Gottes und unseres kath. Glaubens beständig widersprochen wird" (R. 612), was hiemit geschehen ist.

Briefe aus der Zeit der Reformation in Franken.

Mitgetheilt von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

(Schluß.)

Nr. 4.

Weiß an Bürgermeister und Rath zu Crailsheim.

Crailsheim, wahrscheinlich Sommer 1525.

Gottes Gnad zuvor sampt mein willigen ungesparten Diensten. Ehrbare, fürsichtige, weisen günstige liebe Herren und Freund.

Nachdem euch und einer jeden christlichen Oberkeit nichts Höheres angelegen sein söllt, auch in allweg das getrewlichst und

best zu thun geburt, damit Gott und sein ewigs seligmachend Wort mit Mund, Herzen und That, wie sich geziembt, in Ewigkeit geehrt, gelobt, gepreist, und was dem entgegen ist, gestraft und fürkumen werde, wie auch hierüber vielfältig Befelch von unserem gnädigen Herren vor Augen seind, und aber in unser Commun etlich ungeschlachte, Gott und ihrer Oberkeit widerwärtige Menschen sich täglich finden, die ohn aller Scheu fast in allen Punkten fürstlicher Mandaten sich freventlich vergriffen, (welche euch baß denn mir bewißt) und also aus Fahrlässigkeit des Strafens solchen Leichtfertigen viel Ursach gegeben, in ihrem unchristlichen Wesen zu verharren und den Gutherzigen ein großer Anstoß, der sie an bürgerlicher Zucht und Ehrbarkeit etwas abwenden und verhindern möcht. Ist deshalb an euch, meine liebe Herren und Freund, mein allerfleißigst Ersuchen, Bitten und Begehren, wöllend um göttlicher Ehr willen, auch in Bedacht euer Pflichten, ein stattlicher, ernstlicher Einsehen, dann bisher beschehen, auf solche göttlicher und fürstlicher Befelch Uebertreter haben, sunderlich auch den Punkten (und ihr auch für euch selbet) wohl bedenken, damit ich nit verursachet werde, solche widergöttliche Ungehorsam öffentlich meinem Ambt nach zu strafen oder (welches euch nit großen Glimpf möcht bringen) bei der höhern Oberkeit anzuzeigen. Denn ferner solchen leichtfertigen Mißhandlungen zuzusehen, werden ihr und ich vor dem strengen Gottes uns je nit können entschuldigen. Sölches Alles wöllend als gotts- und ehrliebende fromme Herren beherzigen, auch (wie mir nicht zweifelt) euch mit der That erzeigen, damit männiglich euern Ernst und göttlichen Eifer zu einer christlichen bürgerlichen Zucht und Ehrbarkeit mög spüren und befinden. Dazu helf uns Allen der allmächtig Gott. Amen.

Auch bitt ich gar freundlichs Diensts, nachdem ich an einem neuerbauten Häuslin mich zu notdürftiger Unterhaltung meiner Barschaft fast gar entblößet und aber der Pfarr Nutzung noch nit vorhanden, wöllend mir solche Gunst erzeigen und von müssigem Geld der Göttshäuser oder, wuo es sunst sein möcht, 20 fl. gütlich, hie zwischen Michaelis von den Pflegern in der Kapelle als dann wieder einzunemen, jetzund fürstrecken, damit ich nit mit Unrath muß die Zehnten angreifen und also unterm

Schnee schneiden. Das will ich wieder umb euch sämptlich und sunderlich in allem Guten beschulden und, wuo ichs vermag, verdienen. Begehr günstiger gewieriger Antwort.

E. williger
Adam Weiß,
Bc. und Pfarrherr.

Acta der Pfarrei in genere auf der Registratur des Königl. Oberamts Crailsheim.

Im Frühjahr 1526 klagt Weiß über das böse Wesen mehrerer Adeligen in Crailsheim beim Markgrafen. Wahrscheinlich fällt der Brief also noch in den Sommer 1525 oder sollte das Häuslin, das Weiß gebaut, identisch mit dem von Hedio am 25. Mai 1523 erwähnten Bau sein. (Vgl. III. Jahrg. d. Ztschr. S. 319.) Jedenfalls ist das Haus, das Weiß meint, die Liberei, welche Weiß bei seinem Tod seiner Gattin hinterließ, jetzt Schule.

Nr. 5.

Caspar Loener an Adam Weiß.

Markt-Erlbach, den 14. Jan. 1527.

Clarissimo viro Adamo Vveyss Episcopo Kreilsshemiensi suo in Christo maiori.

Salutem in Domino. Nactus sum nunc demum fratrem, qui *te adiret*, clarissime Adame, quem non passus sum vacuum testimonio meae salutationis ad te venire, vellem autem liceret mihi quoque te coram videre et exponere quae Christus per me interim effecerit, Curiam[1] coactus tyrannide deserui licet invitus, magno ut *conspiciendum est*, verbi dispendio, successit mihi papisticus blattero, Christus faxit ut pudefiat, et populus dei eripiatur ex hoc *mancipio* Satanae. ago nunc domi desidens ut claudus sutor exspectans domini vocationem, quod si minus ei consultum visum fuerit, libenter cedam ad opus manuum mearum. Tu etiam atque etiam rogatus, fac me de Christi negotio apud te tua tuorumque salute certiorem, quem in diem Christus et servet et augeat quam felicissime. Vale ex Marckerlbach 14. Januarii anno MDXXVII.

Caspar Loener tuus
quantus quantus.

Basl. Univers.-Bibliothek Cod. Basil. G. I, 25 fol. 28.

---

[1] Hof im Voigtland.

Loener geb. 1492 in Markt-Erlbach bei Kl. Heilsbronn, studirte in Erfurt, 1517 in Wittenberg, begleitete Luther, als er nach Augsburg reiste, in seine Heimat, wurde 1520 Pfarrer in Unternesselbach, 1524 in Hof, 15 .. Domprediger in Naumburg, 1543 Pfarrer in Nördlingen † 1546. S. Lehner, Neustadt a. d. Aisch S. 160, Medicus S. 7. 50.

Nr. 6.

Sebastian v. Crailsheim an Bischof Conrad von Würzburg.

(Morstein), den 9. April 1535.

Wessen er sich uff der hällischen Bauern Anhalten wegen Einsetzung eines evangelischen Priesters zu Orlach [1] verhalten soll.

Hochwürdiger Fürst, gnädiger Herr. Meine Voreltern und ich haben einen Kirchensatz oder Lehenschaft der Pfarr zu Orlach in hällischer Landwehr gelegen von Ew. f. Gnaden zu Lehen empfangen und die Pfarr bishero wie sich gebührt verliehen. Als aber neulich durch Abkommung des Pfarrers dieselb wiederumb entledigt und mir abermals zu verleihen steht, bin ich von den Untersaßen daselbst, sie mit einem Pfarrer der Religion und des Wesens der Prädikanten zu Hall gleichermaßen hinfüro zu versehen, angesucht worden. Dieweil nun aber Pfarrer dermaßengestalt zu belehnen beschwerlich und das zu thun für mich selbst nit gesinnet bin, so trag ich doch Fürsorg, daß ich Priester, der hergebrachten christenlichen Religion anhängig, zu berürter Pfarrei beschwerlich vermögen, dazu dieselbigen der(s) Ends in Ruhe und sicher nicht wohnen mögen. Ist demnach mein unterthänig Bitt, hierin mir gnädiglich berathen und beholfen zu sein, auch Weg und Maß, wodurch Ew. f. Gnaden Eigenthum und mein Lehen in diesen geschwinden Zeiten erhalten werden mögen, gnädiglich eröffnen und anzeigen lassen. Was dann mir in dem allem zu thun gebühre und dazu erschießlich gesucht werden sollt, das bin ich meines Theils fürzunemen auch das gegen Ew. f. Gnaden in Unterthänigkeit zu verdienen willig.

Datum Freitag nach Quasimodogeniti 1535.

(Ohne Unterschrift.)

Lagerbuch der Herrn von Crailsheim in Hornberg, Oberamt Gerabronn.

---

[1] Orlach Oberamt Hall.

Zu Markus 10, 18.

Von Dr. ph. **Fr. Braun,** Hofkaplan in Stuttgart.

Die Antwort, mit der Jesus den Gruß des reichen Jünglings „guter Meister“ abweist, ist und bleibt ein crux des Exegeten, des Dogmatikers und des einfachen denkenden Bibellesers. „Was heißest du mich gut? niemand ist gut denn der Einige Gott.“ Diese Worte scheinen, im Widerspruch mit bekannten andern Aussagen Jesu, das Bewußtsein der Sündlosigkeit bei Jesu auszuschließen und das der Gemeinschaft mit dem Vater nur abgeschwächt zuzulassen. Allen Schwierigkeiten wäre freilich ausgewichen, wenn Matthäus 19, 17 die Worte Jesu in der ursprünglichen Form gäbe: „Was fragst du mich über das Gute? niemand ist gut denn der Einige Gott.“ So geht die Antwort Jesu auf die Frage des Jünglings in ihrem Kernpunkt „was soll ich Gutes thun“ direkt ein und lehrt, daß das Thun des Guten eben auf das Verhältniß zu dem allein guten Gott hinauslaufe, in der Erfüllung seiner Gebote bestehe. Es ist alles atomistische gute Handeln abgewehrt, und der Heiligkeit ihr Centrum gewahrt. Auf Jesu persönliche Würde ist gar nicht reflektirt. Der innere Gang und Fortschritt des Gesprächs ist so weit einfacher. Aber eben deßhalb wäre undenkbar, wie Markus und Lukas das auffallende, aus der Anrede des Jünglings einen Nebenpunkt, die Titulatur, herausgreifende und ein ganz neues Problem ins Gespräch hereintragende Wort „was heißest du mich gut“ hätten hier einlegen und an Stelle jenes einfacheren und natürlicheren setzen können. Vielmehr ist die Version bei Matthäus gewiß eine Korrektur, die uns zeigt, wie eben jenes Wort Jesu „was heißest du mich gut“ frühe schon als schwierig erkannt und gern mit einem leichteren vertauscht wurde.

Aber jenes Wort als echt angenommen — wie erklären wir es?

Von vornherein ist die rationalistische und kritische Deutung auszuschließen, wornach Jesus hier sein sündloses Gutsein leugnen und sich in eine Linie mit den übrigen Menschen stellen wollte. Diese Deutung scheitert einfach an den übrigen Aussagen Jesu

über seine Person, besonders Joh. 8, 46, und der Selbstverständlichkeit, mit der Jesus den sündigen Menschen gegenübertritt und Buße predigt, ohne sich im Leisesten jemals unter diese Forderung zu subsumiren. Einen Zwiespalt in sein Bewußtsein zu tragen, wornach er jetzt als Sünder, jetzt als sündlos sich erkannt hätte, dazu gibt uns nichts das Recht.

Aber wenn die rationalistische Erklärung irrig ist, so ist die altorthodoxe (Bengel u. A.) gradezu ungeheuerlich. Nach ihr wäre Jesu die Anrede „guter Meister" nicht zu viel, sondern zu wenig gewesen; Er wollte nicht guter Meister, sondern Gott genannt sein, und mit seinem Wort „niemand ist gut denn der Einige Gott" wollte Er dem Jüngling sagen: Du mußt aus dem Prädikat „gut", das Du mir gibst, die volle Consequenz ziehen und in mir, da absolut gut nur Gott ist, Gott erkennen.

Daß diese Erklärung weder zu der sonstigen Praxis Jesu stimmt noch in den Zusammenhang irgendwie hereinpaßt, auch sprachlich und logisch äußerst gekünstelt ist, darüber brauchen nicht viele Worte verloren zu werden. Dem unbefangenen Leser ist klar, daß Jesus in dem „guter Meister" einen Ehrengruß abweisen und mit dem „niemand ist gut denn der Einige Gott" nicht sich als Gottes Sohn, sondern Gott als den allein Guten proklamiren will.

Weiß in seinem Leben Jesu I. S. 338 faßt das Wort Jesu so: Er wolle nicht „gut" heißen, weil Er noch nicht in allen Beziehungen und Aufgaben des Lebens sittlich erprobt und also im vollen Sinn gut sei. „Niemand, sagt Weiß, ist gut als Einer, nämlich Gott. Der Mensch kann nur gut werden, weil sich auch nach der vollkommensten Lösung seiner sittlichen Aufgabe ihm immer neue Aufgaben stellen, bis er, ans Ziel gelangt, als der Gute bewährt ist."

Aber, müssen wir einwenden, „gut" und „als gut bewährt", ist nicht identisch. Jesus konnte wohl ablehnen, daß er „als gut bewährt" sei, damit aber noch nicht, daß er „gut" sei. Weiß verwechselt hier das intensive und extensive Moment im Guten, den Begriff des Gutseins und den des Vollkommenseins. Jene Bewährung in allen Proben macht nicht gut, sondern „vollkommen" cf. Hebr. 2, 10. *δια παθηματων τελειωσαι.*

Wir verstünden also wohl, wie Jesus erklären könnte, Er sei vor der Leidens- und Todesprobe nicht vollkommen. Damit ist aber nicht erklärt, wiefern er das Gutsein abweist, das Fundament sittlichen Wesens, auf dem die Entfaltung in jenen Proben sich aufbaut und das die Erreichung der Vollkommenheit, die Bewährung in allen Proben verbürgt.

Dieses Gutsein kann Jesus sich nicht absprechen, Er kann in dem Namen „guter Meister“ inhaltlich nichts Unrichtiges finden.

Was Jesus nicht billigt, ist eben, daß man ihn so bezeichnet, τι με λεγεις αγαθον. Auf dem λεγεις liegt ein großer Nachdruck. Es ist ein Stück seiner Erniedrigung, eine Probe seiner Demut, daß Er alle Ehrentitel, auch den treffenden, abweist,* sie zunächst dem Vater überlassend. Hier speziell findet Er in der Anrede des Jünglings wohl eine schmeichlerische Absicht; der Jüngling wollte mit jener Anrede den Herrn für sich einnehmen, ein ermutigendes Lob provoziren, und eben damit diskreditirte er den Ernst seiner Frage und seines sittlichen Strebens vor dem scharfen Auge Jesu. Jesus weist die persönliche Huldigung als gar nicht hergehörig ab und lenkt energisch auf die sittliche Hauptfrage selbst über. Seine Antwort „was heißest du mich gut? niemand ist gut denn der Einige Gott“ im Zusammenhang mit der unmittelbar folgenden Wiederholung der Gebote ist also nichts als eine mildere, dem Jüngling applizirte Variation des Spruchs „es werden nicht alle, die zu mir Herr Herr sagen, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“

Damit scheint uns die Stelle exegetisch erledigt. Was ihre weitere Bedeutung für die dogmatisch-praktische Frage betrifft, wie Jesus anzureden sei, ob und wie weit in verehrender und anbetender Form, so läßt sich nur sagen: jener erste Grund, warum Jesus damals die Anrede „guter Meister“ wie alle Ehrentitel ablehnte, seine Niedrigkeit,

* Anm. Joh. 13, 13. spricht nicht dagegen. „Meister“ und „Herr“ sind ja keine besondern Ehrentitel, sondern der einfache naheliegende Name, den die Jünger Jesu seiner Wirksamkeit entsprechend geben mußten, wenn sie ihn mit Namen anreden wollten.

ist seit seiner Auferstehung weggefallen. Als Auferstandener läßt Er sich von Thomas Herr und Gott nennen, und es ist nur normal, daß Ihm die Kniee sich beugen und die Lippen Seiner Gläubigen Seine Herrlichkeit bekennen — auch in der Anrede an Ihn.

Dabei bleibt aber der zweite, spezielle Grund, aus dem Jesus die Anrede „guter Meister“ bei dem Jüngling ablehnte, stets für uns ein Motiv, bei uns und bei andern darauf zu achten, daß die Verehrungs- oder gar Zärtlichkeitsausdrücke, mit denen wir Jesum bekennend oder anbetend bezeichnen, nicht einen selbst- und werkgerechten Hintergrund haben, wie dort bei dem Jüngling; daß wir nicht meinen mit solchen Ausdrücken uns gleichsam an den Herrn „anschmeicheln“ und hinter ihnen einen Mangel an ernster Nachfolge und entschiedenem Gehorsam verbergen zu können. Die Gefahr liegt nahe, und es ist Pflicht, davor zu warnen. Aber man geht zu weit, wenn man um der Gefahr willen die Sache selbst, die Anbetung Christi, abweist oder geringschätzt, da diese doch für den Christen gegenüber seinem erhöhten Herrn etwas religiös Selbstverständliches und eben damit Werthvolles ist und bleibt.

Die paulinische Lehre vom Gesetz.

Von Pfarrer **Fleischhauer** in Lomersheim.

Wenn die Lehre Jesu in ihrer involvirten Gestalt im Allgemeinen als die wesentliche Grundlage zu betrachten ist, auf welcher sich die paulinische Lehre aufgebaut und zu einem systematischen Ganzen fortentwickelt hat, wenn sie die ganze begriffliche Entwicklung, die sie der schöpferischen Produktivität und geistigen

Anm. Außer den bekannten Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs hat Verfasser auch die Vorlesungen von Beck (über den Römerbrief) und von Landerer (über neutestamentliche Theologie) benützt.

Elasticität eines Paulus verdankte, zwar erst potenziell, aber doch principiell in sich selbst trägt, so muß dies insbesondere von der Lehre Jesu vom Gesetz gelten, denn es ist nur die weitere Ausgestaltung und die energische, vor keiner Consequenz sich scheuende Durchführung derselben, was die paulinische Lehre vom Gesetz repräsentirt. (Vgl. Matth. 5, 17 mit Röm. 3, 31.) Sehen wir auf den inneren und äußeren Grund, der die Entfaltung der Lehre Jesu vom Gesetz bedingte, so haben wir den ersteren zunächst in dem im Lauf der Zeiten mit immer größerer Klarheit im christlichen Bewußtsein aufsteigenden Gedanken zu suchen, daß das Christenthum nach seinem Verhältniß zum alten Bund betrachtet nicht Gesetz, sondern Evangelium, nicht starrer, todter Buchstabe, sondern lebendigmachender Geist, daß es folglich als ein ganz neues Moment in den geschichtlichen Gang der göttlichen Reichsökonomie eingetreten, und daß primitiv nicht durch die Erfüllung der Gebote des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben an Christum die Gerechtigkeit vor Gott zu gewinnen sei.

Ein äußerer mächtiger Hebel der Ausbildung und Fortentwicklung gerade dieser Lehre vom Gesetz war die sich regende jüdische Reaktion gegen das junge Christenthum, die den durchgreifenden Fortschritt desselben verkannte und es in die alten Formen bannen wollte, eine Reaktion, zu welcher Paulus als der scharfsinnige Repräsentant einer reineren und tieferen Auffassung vom Wesen des Christenthums in Opposition trat, indem er in seiner Polemik gegen den gesetzesstolzen jüdischen Exklusivismus sich den Nachweis davon zur Aufgabe machte, welch' geringer Werth einem bloß äußerlichen, mit keiner wahren Aneignung und Verinnerlichung des Gesetzes verbundenen Wissen und Besitzen desselben beizumessen sei.

Wenn Paulus vom Gesetz redet, so bezeichnet er damit gewöhnlich das mosaische Gesetz; der Begriff „νομος" erhält übrigens in seinen Händen eine erweiterte, generelle Fassung, indem er sich wesentlich in drei Hauptformen und Arten auseinanderlegt. Die erste Form des Gesetzes ist repräsentirt durch die in der göttlichen Weltoffenbarung wurzelnde, ursprüngliche Gotteserkenntniß, durch das natürliche Sittengesetz, das unabhängig von der alttestamentlichen Offenbarung auch im Gewissen der Heiden sich geltend

macht, die zweite Gesetzesform durch das alttestamentliche, positiv geoffenbarte, theokratische Gesetz in seiner äußern, historisch-objektiven Erscheinung, die dritte und höchste Gesetzesform, zugleich aber auch der absolute, wesentliche Inhalt des mosaischen Gesetzes ist das neue, das ganze Personleben des Christen bestimmende Gesetz Christi, der in Christo enthüllte und erfüllte, mit dem menschlichen Willen geeinigte Gotteswille, das Gesetz des Geistes, das im menschlichen Gemüth seinen Wiederhall findet, dessen Inhalt ein frei vom Menschen anerkannter, göttlicher ist.

Fassen wir nun die genannten drei Formen des Gesetzes in einen Grundbegriff zur Einheit zusammen, so läßt sich das Gesetz seinem allgemeinen Wesen nach in folgender Weise näher definiren: das Gesetz ist nach Paulus die allumfassende, feste Norm des sittlich-religiösen Handelns, wie sie in Form einer Forderung an den Menschen herantritt, die ihm unbedingte Unterwerfung seiner Willensbestimmungen unter ihren Ausspruch zumuthet, die er aus eigener Wahl nnd freiem Willen als bindend und verpflichtend anerkennen, ebensogut aber auch wegen ihrer vermeintlich unberechtigten Ansprüche abweisen kann, indem er ihr gegenüber den selbstischen Willen des eigenen Ich geltend macht und zu realisiren sucht. Unsere Aufgabe wäre nun die, den Begriff des Gesetzes als einer sittlich-religiösen Norm, wie wir ihn eben entwickelt haben, auf jene oben aufgestellten drei Formen anzuwenden, in welche das Gesetz nach Paulus zerfällt.

Der Kanon, daß die Sittlichkeit keine von der Religion geschiedene Lebenssphäre bilden darf, sondern immer und überall von der Letzteren umschlossen sein muß, daß die sittliche Verbindlichkeit immer ein Ausfluß der religiösen Gebundenheit sein, und, wenn sie anders sich selber versteht, auf die Religion, als den festen Grund und Boden, aus welchem sie ihre Lebenskraft zieht, zurückkommen muß, das Grundgesetz, daß beide in unmittelbarem Zusammenhang stehen und sich gegenseitig stützen und tragen müssen, finden wir durch die paulinische Anschauung vollkommen bestätigt, die immer beide zusammengreifen und in der engsten Verbindung mit einander auftreten läßt. Wenn im mosaischen Gesetz Sittlichkeit und Religion sich nach Paulus das Gleichgewicht halten, so ist in dem natürlichen Gesetz der Heiden das ethische

Moment und im Gesetz Christi das religiöse, das überwiegende und vorschlagende, in allen drei Gesetzesformen aber ist keines von beiden Momenten das ausschließlich dominirende, keines vollständig vom andern zurückgedrängt oder verschlungen, sondern auf allen Stufen läßt Paulus beide mehr oder weniger bewußt ineinanderspielen. Dies ist daraus zu ersehen, daß der Apostel Röm. 1, 32 das Gesetz der Heiden *το δικαιωμα του θεου* und Röm. 2, 15 *εργον του νομου γραπτον εν ταις καρδιαις* nennt — lauter Bezeichnungen, die darauf hindeuten, daß Gott von den Heiden als der höchste, absolute Gesetzgeber gefühlt und erkannt wird; weiter daraus, daß er die tiefe, moralische Zerrüttung und Gesunkenheit der Heiden aus dem Götzendienst als ihrer eigentlichen Quelle herleitet. Aber auch im Christenthum wird der innere Gehalt und das eigentliche Wesen der Sittlichkeit nicht aufgehoben, sondern vielmehr beibehalten, wenn dem neuen Geistesleben des Christen eine freie innere Gesetzmäßigkeit zugeschrieben, wenn es als *νομος πιστεως*, als *νομος του πνευματος της ζωης*, als eine ins Innere des Gemüths hineingepflanzte, göttliche Lebensnorm charakterisirt wird.

Auf diese dem christlichen Leben immanente sittliche Richtung deutet auch die Bezeichnung „*δικαιοσυνη*" hin, der Cardinal- und Angelpunkt der paulinischen Lehre. Wir haben diesen Begriff der Gerechtigkeit mit einigen kurzen Strichen zu zeichnen, sofern er nach seinem Verhältniß zum Gesetz in Betracht kommt, um so mehr, da er seiner wesentlichen Bedeutung nach mit dem schon entwickelten Begriff des Gesetzes als einer sittlich-religiösen Lebensnorm sich berührt. Wir haben die *δικαιοσυνη* in ihrem Verhältniß zum *νομος* unter zwei prinzipielle Gesichtspunkte zu stellen und zu unterscheiden zwischen der *δικαιοσυνη* auf Seiten Gottes, und der auf Seiten der Menschen. Gott vermöge seiner Gerechtigkeit will seine Heiligkeit, seine reine, ungetrübte Wesensharmonie auch in der Welt der geschaffenen Geister dadurch zum Bestand und zur Realität bringen, daß er dem Menschen das Sittengesetz mit seiner absoluten Forderung gegenüberstellt, dessen Princip und Wesen eben in Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit ruht, welch' letztere ja nichts anderes ist, als die exequirende Macht der Heiligkeit, die an der Norm derselben festhält und zu

denen sich bekennt, welche nach Gottes heiliger Ordnung leben, aber auch gegen die reagirt, welche durch Uebertretung derselben die Erreichung des göttlichen Heilszwecks aufhalten. Sehen wir auf die menschliche Gerechtigkeit, so ist sie zu bestimmen als die sittliche Beschaffenheit, die von dem adäquaten Verhältniß des Menschen zu Gott Zeugniß gibt, als sein dem Willen Gottes angemessenes Verhalten, das Gesetz aber repräsentirt die leitende und bestimmende Norm dieses Verhaltens, das in seiner Conformität mit dem Gesetz oder in seinem Widerspruch gegen dasselbe eben durch das Gesetz und mit demselben zusammengehalten dem Menschen ins Bewußtsein tritt. Freilich ist der Erfolg und die Wirkung des Gesetzes, das vermöge der ihm immanenten Triebkraft die sittliche Idee im Menschen realisiren soll, auf den genannten Gebieten des Heidenthums, Judenthums und Christenthums nicht überall gleich, das Gewissensgesetz des Heidenthums ist schon dadurch lahm gelegt, daß dieses im Großen und Ganzen genommen die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufhält, aber auch das mosaische Gesetz ist hinter seiner Bestimmung zurückgeblieben, es hat somit auch nur temporären Werth und provisorische Bedeutung, weil es den Menschen nicht zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu führen im Stand war. Der Weg zu dieser Gerechtigkeit erschließt sich dem, der des Glaubens ist an Jesum Christum, wer aber Jesum Christum im Glauben in sich aufgenommen hat, in dem wohnt Christi lebendigmachender Geist, dessen Gesetz ihn frei macht von dem Gesetz der Sünde und des Todes cf. Römer Kap. 8 V. 2 und 9 und ihm die Gottesgerechtigkeit selbst ins Herz pflanzt dergestalt, daß hier das Princip des Gesetzes, die göttliche, und seine Wirkung, die menschliche Gerechtigkeit zusammengreifen, und das von der sittlichen Idee geforderte Verhältniß des Subjekts zu Gott zur That und Wahrheit geworden ist, indem der menschliche Geist, das Princip des subjektiven Selbstbewußtseins mit seinem objektiven Grund, dem Lebensgeist Christi sich zur Einheit zusammengeschlossen hat.

I. Das natürliche Sittengesetz des Heidenthums.

Wir haben zunächst im Unterschied von dem geoffenbarten mosaischen Gesetz das dem natürlichen Menschen immanente sittliche Bewußtsein, die auch den Heiden ursprünglich eingepflanzte Gottes-

erkenntniß ins Auge zu fassen, welche bei ihnen die Stelle eines positiven Gesetzes vertritt, und hiebei vor allem näher auf die Stelle Röm. 2, 14 und 15 einzugehen. Die Heiden, wenn auch ohne positives Gesetz, sind doch nicht absolut ohne alles Gesetz, es ist vielmehr bei ihnen ein Analogon des geoffenbarten Gesetzes vorhanden, auch sie besitzen einen ursprünglichen Wahrheitssinn, eine natürliche, von aller positiven Offenbarung unabhängige Norm ihres sittlichen Verhaltens, vermöge deren sie aus eigenem Antrieb (φυσει) ohne den Impuls eines positiven Gesetzes seine Forderungen und Gebote vollziehen, und so ihre eigenen Gesetzgeber sind. Es findet sich auch auf dem Gebiet des natürlichen Lebens eine Autonomie, die aller menschlichen Unvollkommenheit und Sünde ungeachtet in einzelnen Fällen zu einer gewissen Verwirklichung kommt. Dieselbe moralische Wirksamkeit, die das positive und konkrete Gesetz ausübt, existirt auch bei den Heiden in ihrem Innern, sie thun auf naturgesetzlichem Boden, was dem geoffenbarten Gottesgesetz selber zu thun wesentlich eigen ist und zukommt, und legen dadurch faktisch an den Tag, daß des Gesetzes Wirksamkeit lebendig ihrer Natur eingedrückt ist, eine Wirksamkeit, die ihnen das Böse in seiner Schuld und Strafwürdigkeit, das Gute in seinem Recht und Lohn zum Bewußtsein bringt. Weil aber diese Gesetzesnorm, was ihren Umfang betrifft, den Heiden allgemein und ohne Ausnahme gilt, so begründet sie auch bei den Heiden, wenn sie schon kein äußeres, objektiv gegebenes Gottesgesetz besitzen, im Falle des Zuwiderhandelns allgemeine Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit Röm. 2, 12.

Die eigentliche Funktion des Gesetzes, wie es für das Gute zeugt und das Böse richtet, ist nach Röm. 2, 15 in ihre Herzen geschrieben, (*το εργον του νομου γραπτον εν ταις καρδιαις*.) Was aber so im Herzen des natürlichen Menschen eingegraben und unmittelbar wirksam ist, als die regelnde und richtende Macht eines immanenten Sittengesetzes, das ist der sittliche Sinn und Trieb im menschlichen Innern. Durch die verfinsternde Macht der Sünde getrübt und verkehrt, schließt er kein entwickeltes, sondern jedenfalls nur ein zerstückeltes Wissen und Wollen des Guten in sich und lehrt das, was dem Menschen im äußerlichen, positiven Gesetz in explicirter Gestalt entgegentritt, die Heiden zwar auch

als ein *δικαιωμα του θεου* fühlen und erkennen Röm. 1, 32, aber macht doch nicht in so scharf ausgeprägter, kategorischer Haltung, wie das mosaische Gesetz sich geltend, sondern ist im Großen und Ganzen durch die Uebermacht entfesselter Naturtriebe und ungezügelter Leidenschaften abgestumpft oder ganz unterdrückt. Denn weil die Heiden von der wahren Gotteserkenntniß sich losgerissen haben, und im Zuwiderhandeln gegen die Rechtsordnung des Gottesgesetzes nicht nur in falscher Religiosität Gott fremd geworden, sondern zur positiven Irreligiosität fortgeschritten sind, weil sie in ihrer *αδικια*, die ihren Verstand und Willen zu Grund gerichtet hat, die in ihnen sich bezeugende Energie der Wahrheit niederhalten und nicht aufkommen lassen, so haben auch die relativ Besseren unter ihnen etwas in sich von jenem *νους αδοκιμος*, von jenem verfinsterten, für alles Uebersinnliche und Geistige unempfänglich gewordenen Sinn, dem alles Urtheil für sittlich-religiöse Dinge abgeht, der aber eben deßhalb auch im Licht und vor dem Richterstuhl der göttlichen Wahrheit nicht als probehaltig erfunden wird, sondern als werthlos und verwerflich erscheint. Wenn sie nun aber auch die Gotteswahrheit in Lüge verkehrt haben, und in allen Heiden, auch den relativ rechtlich gesinnten, ein unüberwundener Rest von Irrthum zurückbleibt, so läßt sich doch die ihnen immanente Gesetzeswirksamkeit nicht für immer aus ihrem Bewußtsein verdrängen, sondern manifestirt sich in vielen Fällen durch die von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ihrer Handlungen zeugende und sie überzeugende Gewissensthätigkeit, und durch die vom Gewissen angeregten, mit ihm sich verbindenden, daher auch moralisch urtheilenden Gedanken, durch jenen inneren Wortwechsel (*λογισμοι* Röm. 2, 15), in welchem zu Gunsten des ihnen innewohnenden Sittengesetzes die einen Gedanken sich anklagend gegen das dem Gewissenszeugniß widersprechende Böse, die andern sich vertheidigend für das demselben entsprechende, aber durch böse Neigungen und Begierden bedrohte Gute erheben.

Nachdem wir gesehen, welchen Umfang die den Heiden ursprünglich eingepflanzte, sittliche Norm hat, wo und wie sie auftritt, und wie ihr Inhalt beschaffen ist, bleibt uns noch übrig, die Quelle zu erörtern, aus der sie entspringt. Die natürliche Gotteserkenntniß der Heiden ist vermittelt durch die allgemeine Selbst-

offenbarung Gottes in der Natur und durch sein δικαιωμα in der Geschichte, vermöge dessen er zu ihrem Thun und Schicksal in praktischer Beziehung steht. Diese Gottesoffenbarung that ihnen kund, was sie auf ihrem Standpunkt von Gottes Wesen erkennen konnten (γνωστον του θεου Röm. 1, 19), und das ihnen hiezu verliehene Organ war der νους, jene innere Vernunftthätigkeit, vermöge deren sie das äußerlich Wahrgenommene in seiner geistigen Wesenheit und Bedeutung erfassen konnten. Wenn nun, wie oben besprochen, mit diesen thatsächlichen göttlichen Wirkungen in der Natur und Geschichte die Erkenntniß des göttlichen Willens in dem den Heiden ins Herz geschriebenen Sitten- und Gewissensgesetz sich verbindet, und die Heiden die Existenz dieses Gesetzes durch ein ihm entsprechendes Handeln beweisen, so handeln sie von redlichem Streben nach dem Guten erfüllt nach Maßgabe dessen, was sie als sittlich gut befunden und erkannt haben, und können es so nicht nur zu gesetzlichen, sondern auch zu moralischen Handlungen bringen, aber diese Handlungen der gesetzlichen Heiden bleiben immerhin eine sporadische Erscheinung, und wenn sie auch in den Augen der Menschen als rechtlich gelten, so haben sie doch vor Gott keine rechtfertigende Kraft.

Von dem Zustand der Heiden im Allgemeinen aber ist zu sagen, daß sie die Rechtsordnung Gottes, wie sie in seinem Wirken sich manifestirt, weder in den Verstand, noch in den Willen aufgenommen haben, und daß noch viel weniger ihre Herzensbeschaffenheit und die natürlichen Früchte derselben sie in Gottes Urtheil zu rechtfertigen im Stand sind. Die ursprüngliche Gotteserkenntniß wurde von ihnen nicht rein bewahrt, sie hat vielmehr durch ihre eigene, ihrer Willensfreiheit zuzurechnende sittliche Schuld eine Störung und Verkehrung erlitten, in Folge deren von ihnen im Widerspruch mit ihrem besseren Wissen und Gewissen die gröbsten Sünden und Laster, von deren Strafbarkeit sie überzeugt waren, begangen und gebilligt worden sind. Auf die Existenz dieser Gotteserkenntniß aber, die ihnen in dem nöthigen Maß zu Theil geworden war, um ihrer Pflicht inne zu werden, sowie andererseits auf die bewußte Verläugnung derselben, darauf, daß ihnen Gott etwas bekanntes, aber auch etwas verkanntes ist, (Ap. 17, 23. 27. Röm. 1, 29—32) gründet sich auch ihre

moralische Schuld und Verantwortlichkeit. Gott selbst hat die Einrichtung getroffen, daß der Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntniß als eigene Verschuldung der Heiden sich selber richten und bestrafen muß.

So wären wir also, was die erste Grundform des Gesetzes bei Paulus, das auf heidnischem Gebiet sich äußernde, natürliche Sittengesetz betrifft, soweit es im menschlichen Gewissen, in der Schöpfung und im Gang der Geschichte sich als gottgewirktes manifestirt, bei dem Resultat angelangt, daß es nur in seltenen Fällen vereinzelte, wahrhaft sittliche Handlungen zu produciren vermag, ohne daß es übrigens den Menschen von seinem sündigen habitus zu befreien, und die große Mehrzahl vor groben Vergehen gegen Gottes Gesetz zu schützen im Stand wäre.

II. Das positiv geoffenbarte, theokratische Gesetz des Judenthums.

Nicht bloß bei Paulus, sondern in der ganzen Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ist eine doppelte Betrachtungsweise des mosaischen Gesetzes zu unterscheiden: eine positive oder principiell-ideale, und eine negative oder historisch-empirische. Die Stellung Christi zum Gesetz läßt jene ideale Seite desselben in den Vordergrund treten, eröffnet aber auch eine Perspektive auf die scharfe, in die Tiefen des menschlichen Herzens hineingreifende Ausgestaltung der Lehre vom Gesetz durch Paulus, bei welchem beide Betrachtungsweisen, die positive und negative, die ideale und empirische zum Wort kommen, jedoch so, daß auf der letzteren der Hauptaccent ruht.

Es wäre eine unrichtige, veraltete Lösung der bei der paulinischen Lehre vom Gesetz obwaltenden Schwierigkeiten, wenn man, wie es schon geschehen ist, von der Annahme ausgehen wollte, das alttestamentliche Gesetz sei nach paulinischer Anschauung aus bleibenden und transitorischen Elementen zusammengesetzt, durch deren scharfe Auseinanderhaltung man sich das Verständniß und die Vereinigung mancher verschiedenartiger, ja scheinbar in diametralem Gegensatz stehender Aussprüche des Apostels zu erleichtern habe. So stehe z. B. Gal. 2, 18 im Gegensatz zu Röm. 3, 31 (*καταλυειν νομον — ιστανειν*), Gal. 4, 3 im Gegensatz zu Röm. 7, 12—14 (*νομος* unter die *στοιχεια του κοσμου* gerechnet und

doch wieder εντολη δικαια και αγαθη, νομος αγιος πνευματικος.) So werden die περιτομη, παρατηρησις μηνων rc. und andere mehr äußerliche Gesetzesvorschriften Gal. 4, 10 im Christenthum für aufgehoben erklärt, wogegen Gal. 5, 14 die auf die innere Gesinnung des Menschen abzielenden Vorschriften empfohlen werden. Gegen diese mechanische Scheidungsmethode ist mit Recht bemerkt worden, Paulus mache so wenig als Christus zwischen dem ethischen und rituellen Theil des Gesetzes einen Werthunterschied, und die Annahme Holstens, daß er den letzteren nicht zur göttlichen Offenbarung oder nicht einmal zum Gesetz Mosis gerechnet habe, lasse sich nicht daraus ableiten, daß in seinen Erörterungen überwiegend vom ersteren die Rede sei. Röm. 9, 4 zählt Paulus unter den hohen Prärogativen des Eigenthumsvolkes die göttliche δοξα auf, die beständig über der Bundeslade schwebte, und den Tempel zur wirklichen Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes machte, wie er auch 1 Cor. 10, 18 den Brandopferaltar (θυσια στηριον) als die Stätte der göttlichen Gegenwart betrachtet, wodurch das Volk der göttlichen Segnungen theilhaftig wurde; ferner rechnet er in Röm. 9, 4 zu den Vorzügen des Judenthums auch die λατρεια, Beweis genug, daß er auch den rituellen Theil des Gesetzes, der hierüber die nöthigen Bestimmungen gab, als einen von Gott verliehenen und für das Volk Israel segensreichen ansah.

Paulus will den Werth des alttestamentlichen Gesetzes an sich keineswegs herabsetzen, das ihm als ein göttliches im engsten Zusammenhang steht mit dem Bewußtsein des heiligen und Heiligkeit fordernden Gottes, dessen Willensausdruck es ist; wohl aber haben wir auch bei Paulus auseinanderzuhalten den ihm zu Grund liegenden idealen Kern, und seine historisch-empirische Erscheinung, seinen ewigen, subjektiv verinnerlichten Gehalt, und seine zeitliche, objektiv äußerliche Stellung, mit einem Wort: seinen Geist und seinen Buchstaben.

Seiner positiven Innenseite nach ist das Gesetz nach Röm. 7, 12. 14 heilig als Ausdruck des normalen göttlichen Lebens und als Mittel zur Normirung des menschlichen Lebens, gerecht hinsichtlich seiner der Heiligkeit entsprechenden Forderung, die als die volle, adäquate Offenbarung des absoluten Gotteswillens die Regel und Richtschnur der wahren Herzensstellung des Menschen

zu Gott bilden soll, und gut als eine wohlthätige Gabe Gottes, die den Zweck hat, die moralische Anlage, den ethischen Kern des Menschen auszubilden und zu vollenden, es ist endlich seinem ursprünglichen Wesen nach geistlich, weil es aus dem Geiste Gottes stammt, und im Innern unseres Geistes wiederhallt: derselbe heilige Gottesgeist, der in Christo und in den Herzen seiner Gläubigen lebt, hat die Gebote des Gesetzes gegeben, und ihnen seinen Stempel aufgedrückt. Diesen hohen Prädikaten, die der Apostel dem Gesetz beilegt, entspricht auch der Ausdruck: *ο νομος* (*κατ εξοχην*) und *ο νομος του θεου* Röm. 7, 22. Die erste Bezeichnung deutet hin auf den absoluten Inhalt und die singuläre Stellung des Gesetzes, vermöge deren es kein anderes Gesetz als gleichberechtigt neben sich anerkennt und die vollkommen reine, göttliche Lebensnorm in sich darstellt, das Gesetz ist ferner ein Gottesgesetz, weil es sowohl göttlichen Ursprungs, als göttlichen Inhalts ist, und demgemäß auch göttliche Autorität in Anspruch nimmt.

Fragen wir aber, was das Gesetz bietet, so lautet die Antwort: „wer es thut, der soll dadurch leben", Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. Damit wird also ausdrücklich vom Apostel anerkannt, daß das Gesetz an sich, d. h. nach seiner positiven, idealen Seite, abgesehen von dem lähmenden Einfluß der Sünde, an der die Energie des Gesetzes sich bricht, ja die gerade durch das Gesetz zur Großmacht sich entfaltet, die Gerechtigkeit und das Leben zu vermitteln die Kraft hätte (vorausgesetzt, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustand den Forderungen des Gesetzes durch dessen werkthätige Erfüllung zu genügen im Stand wäre), es wird zugegeben, daß die Gesetzeswerke an sich keine unvollkommene, auf falschen, unlautern Motiven ruhende Gesetzeserfüllung in sich schließen, sondern wirklich rechtfertigende Kraft hätten, falls sie nemlich vorhanden wären, cf. Röm. 2, 13. 7, 10. 8, 4. Gal. 3, 12. Darum stellt es auch Paulus unbedenklich als den eigentlichen Zweck des Erlösungswerkes auf, daß die Satzung des Gesetzes in uns erfüllt werde, und wenn es dennoch nicht die Kraft hat, dem Menschen zum Besitz der Gerechtigkeit vor Gott zu verhelfen, so ist der Grund hievon nicht in einem der objektiven Natur des Gesetzes anhaftenden Mangel zu suchen, weil ja seine Forderungen

das Innere der Gesinnung nicht unberührt lassen, sondern, wie wir bei der Besprechung der negativen, empirischen Seite des Gesetzes sehen werden, lediglich in der durch die Sünde herbeigeführten sittlichen Gebundenheit des Subjekts, die erst das Gesetz zum tödtenden Buchstaben und das Geschäft des Gesetzgebers Moses zu einem Amt des Todes macht. 2. Cor. 3, 6. 7.[1]

Wir haben in der bisherigen Entwicklung der paulinischen Lehre das mosaische Gesetz vorerst nach seinem idealen Gehalt ins Auge gefaßt. Halten wir nun dasselbe vergleichungsweise mit dem natürlichen Sittengesetz der Heiden zusammen, so ist es demselben insofern homogen, als in beiden Gebieten aller Nachdruck auf die werkthätige Erfüllung des Gesetzes gelegt wird. Der große Vorzug des mosaischen Gesetzes aber besteht darin, daß es die auf göttlicher Offenbarung ruhende, schriftlich fixirte, und deßhalb in unerschütterlicher Objektivität dem Menschen gegenüberstehende, jenes aber die durch menschliche Sünde mehr oder weniger getrübte Darstellung des sittlich Guten für die Erkenntniß des Subjekts enthält, daß im mosaischen Gesetz das Volk mit den *λογια του ϑεου* betraut und von der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit in unzweideutiger Weise in Kenntniß gesetzt wird, Röm. 2, 17 bis 21. 3, 2. während im Heidenthum das nach Licht und Wahrheit suchende Subjekt dem Zweifel und Irrthum unterworfen ist. Obwohl nun aber in der göttlichen Offenbarungsökonomie das Judenthum durch die göttliche Gnadenwahl unbestreitbare und unverlierbare Vorzüge vor dem Heidenthum hat (cf. auch Röm. 2, 9. 10: *Ἰουδαιου πρωτον και Ἑλληνος*), so hebt sich doch dieser Werthunterschied zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Gesetz faktisch und praktisch wieder auf hinsichtlich der Verschuldung, die sowohl auf Seiten der Heiden als der Juden stattfindet. Im Besitz ihres Gesetzes haben die Juden zwar Vieles vor den Heiden voraus, (Röm. 3, 2 *πολυ κατα παντα τροπον*), weil aber nur die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden, so sind die Juden

---

[1] Weiter unten werden wir allerdings sehen, daß nach andern Aussprüchen Pauli ein blos forderndes Gesetz überhaupt nicht die Stellung Gottes zum Menschen in völlig adäquater Weise repräsentiren kann. Davon sieht aber Paulus in den hier besprochenen Stellen ab.

trotz Gesetz und Beschneidung doch als Uebertreter des Gesetzes der verdienten göttlichen Strafe verfallen, und stehen mit den Heiden auf der gleichen Linie der Verwerfungswürdigkeit, der Reife für das göttliche Gericht, ihre Beschneidung wird zur Vorhaut. Beide Gesetze treffen somit in dem negativen Resultat zusammen, daß weder die Heiden noch die Juden trotz ihres eifrigen Strebens nach Gerechtigkeit einer vollkommenen Gesetzeserfüllung sich rühmen können, sondern allesammt vom Princip der Ungerechtigkeit beherrscht, und der Macht der Sünde unterworfen sind. Wenn die Heiden ohne ein geoffenbartes, positives Gesetz zu Grund gehen, so ist es bei den Juden die Form der gewußten und gewollten Sünde, die ihrem positiven Gesetz gemäß gerichtet und bestraft wird.

Nachdem wir nun das Verhältniß des natürlichen Sittengesetzes zum theokratischen Gesetz sowohl nach der Seite des Unterschieds, als der Identität näher beleuchtet haben, hätten wir zunächst nach dem Ort zu fragen, den das Gesetz im Entwicklungsgang der göttlichen Offenbarung und Reichsgeschichte einnimmt. Nach Gal. 3, 15 flg. kommt es zwischen die Verheißung und Erfüllung zu stehen, und es wäre nun sein Verhältniß zu beiden näher auseinanderzusetzen. Im Hinblick auf den empirischen Charakter, den das Gesetz um der Sünde willen annehmen muß, legt Paulus ein ganz besonderes Gewicht darauf, daß das Gesetz in der göttlichen Heilsökonomie nicht das primitive Moment sei mit dem Anspruch auf absolute Geltung und ewige Dauer, sondern das sekundäre, relativ nebensächliche, das im Vergleich mit der Verheißung erst später zwischen den ewigen Erlösungsrathschluß und seine zeitliche Realisirung eingetreten ist. (Röm. 5, 20 παρεισ-ηλθεν) Die Grundlage und Voraussetzung der ganzen Heilsökonomie ist vielmehr die dem Abraham gewordene Verheißung eines alle Völker und Geschlechter der Erde umfassenden Gottessegens, die in Christus zur Erfüllung und Vollendung gelangt. Die Verheißung ist also älter als das Gesetz und greift auch ihrem Ziel nach über das Gesetz hinüber, das nicht Selbstzweck ist, sondern nur ein Mittel zum Zweck in Hinsicht auf die künftige Erlösung, nur eine vorübergehende Episode in der göttlichen Heilsgeschichte bildet. Die Verheißung ist das Bleibende, sie kann nicht

durch das erst nachträglich hereingekommene und ihr angehängte Gesetz rückgängig gemacht und aufgehoben werden, weil die von Gott dem Abraham zugesicherte Verheißung sich nicht auf des Gesetzes Werke, sondern auf den Glauben gründet, also auch nicht für immer an das Gesetz gebunden sein kann. Gal. 3, 17—19. So ist die Verheißung unabhängig vom Gesetz, das nur zu derselben hinzugethan ist, um solange neben ihr in Kraft zu bleiben, bis die Nachkommenschaft erscheint, welcher in Christus das verheißene Erbe zu Theil werden soll. Gerade weil die Verheißung freie Gnadengabe Gottes und kein durch Gesetzeserfüllung erworbenes Verdienst ist, so hat das Gesetz von Anfang an nur die transitorische Bedeutung und provisorische Bestimmung, ein zeitweiliger Zuchtmeister und Pfleger bis auf die Zeit der Vollendung zu sein, Gal. 3, 24. 4, 1—4, und wird mit dieser abgethan, Röm. 7, 4. 10, 4, Gal. 3, 25.

Wie aber das Gesetz schon vermöge seines späteren Ursprungs unter der Verheißung steht, so auch wegen seiner mittelbaren Entstehung. Wenn die Verheißung unmittelbar von Gott dem Abraham gegeben ist, so ist das Gesetz durch Engel und durch den Dienst eines Mittlers, Moses, verordnet, es stellt sich also jedenfalls nicht dar als die das unmittelbare Verhältniß des Menschen zu Gott regulirende Macht, als der absolute Akt, in dem ausschließlich die ganze göttliche Reichsökonomie aufginge. In der Erklärung von Gal. 3, 19 sind freilich die Ansichten getheilt; so erblicken z. B. Meyer und Weiß im Engel- und Mittlerdienst, durch den das Volk das Gesetz empfieng, nur geschichtlich bekannte Attribute der Hoheit und Göttlichkeit des Gesetzes, mit denen keinenfalls eine Degradation des Gesetzes beabsichtigt werde. Die biblische Ueberlieferung, daß das Gesetz mittelst des Engeldienstes erlassen worden sei 5 Mos. 33, 2, Ap. 7, 38. 53, Hebr. 2, 2, habe Paulus gekannt und einfach aufgenommen, ohne damit Gott als den Urheber des Gesetzes in den Hintergrund stellen zu wollen, wogegen schon der Ausdruck „ο νομος του θεου“ spreche; vielmehr wolle er die Glorie des Gesetzes schon durch die Herrlichkeit seiner Verordnung ins Licht treten lassen, denn Engelserscheinung und Engelsthätigkeit ganz allgemein und ohne ausdrückliche Beisetzung eines höheren Faktors hingestellt, seien immer als etwas

Majestätisches und Verherrlichendes anzusehen, zumal beim Gesetz, dessen Verleihung schon nach Röm. 9, 4 zu den hohen göttlichen Auszeichnungen Israels gehöre. Auch in der Mittlerschaft des Moses liege kein das Gesetz herabdrückendes Moment, weil auch das Evangelium durch einen Mittler gegeben sei, und Paulus die Qualität des alttestamentlichen Bundesmittlers, die Hoheit oder Niedrigkeit seiner Person ganz außer Betracht lasse. Aus der Thatsache, daß ein Mittler beim Gesetz und Evangelium thätig war, lasse sich kein qualitativ verschiedenes Verhältniß beider Oekonomien ableiten, es liege überhaupt nicht im Plan des Apostels, das Gesetz als ein geringeres, weniger göttliches Institut herabzusetzen, wobei er mit seiner sonstigen Anerkennung des Gesetzes in Widerspruch käme; dagegen sei es höchst angemessen, die hohe Würde des Gesetzes, die schon in der Majestät seiner Erlassung lag, anzuerkennen, und durch seine Glorie die Verheißung zu verherrlichen, die es keineswegs aufhebe.

So scheinbar nun diese Argumentation von Meyer und Weiß lautet, so glauben wir doch in der Erklärung von Gal. 3, 19 der gegentheiligen Ansicht von Usteri und Baur beipflichten zu müssen, wornach Paulus bei aller Hochhaltung des Gesetzes ihm im Vergleich mit der Verheißung eine untergeordnete Stellung zuweist, sofern es nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern durch bestimmte, zwischen Gott und dem Volk vermittelnde Geschäftsträger verordnet ist. Auch Gal. 3, 21. 22 gravitirt der ganze Gedankenzug des Apostels weniger nach der positiven und idealen, als nach der negativen, empirischen Seite des Gesetzes, wornach es doch sicherlich gegenüber der Verheißung eine vermittelnde Stellung einnimmt, als ein vorübergehender Incidenzpunkt im göttlichen Heilsplan, als eine temporäre Zwischenanstalt, durch welche sich der heilsgeschichtliche Entwicklungsprozeß hindurchbewegt, die aber in einer höheren Ordnung der Dinge aufgehoben werden soll. Das Gesetz, weit entfernt, die Verheißung umzustoßen, kann und soll dieselbe, wenn wir seine empirische Seite in Betracht ziehen, auch nicht zur Erfüllung bringen. Seiner thatsächlichen Wirkung nach ist das Gesetz nicht im Stand, lebendig zu machen, Gal. 2, 21. 3, 21. 22, sonst müßte ja die Gerechtigkeit auf gesetzlichem Boden erwachsen können, und wäre Christus vergeblich gestorben. Weil nun aber

das Gesetz nicht auf den Weg des Glaubens, sondern auf das Thun der Werke verweist, so hat es auch nach göttlicher Ordnung mit dem Glauben gar nichts zu schaffen, seine Wirksamkeit und Kraft sollte sich vielmehr an dem Widerstand der menschlichen Fleischesnatur brechen.

Wären die Werke des Gesetzes statt des Glaubens rechtfertigungskräftig, so hätte der Glaube seinen Inhalt und seine wesentliche Bedeutung verloren. Die Werke aber sollen und dürfen den Menschen schon darum nicht zur Gerechtigkeit führen, weil damit das absolute Majestätsrecht Gottes verletzt, und die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, die in letzter Instanz den Ausschlag gibt, beeinträchtigt würde.

Sofern nemlich das Gesetz und seine Giltigkeit nicht allein von Gott ausgeht, sondern auf einem Vertragsverhältniß ruht, bei welchem zwei Parteien ins Spiel kommen, die bei ihrer gegenseitigen Verpflichtung erst einer Mittelsperson bedürfen, sofern also das Gesetz nach Gal. 3, 20 eine Vermittlung voraussetzt, bei der der eine Gesetzgeber Gott auch auf die Menschen die der Sache und dem Zweck nach angemessene Rücksicht nimmt, läßt es sich nicht, wie die Verheißung auf die einheitliche göttliche Thätigkeit zurückführen, sondern weicht in seinem Absehen durchaus ab von der Verheißung, die durch die alleinige Wirksamkeit der göttlichen Gnade und durch den Glauben daran beseligen will. Daher rührt der principielle Unterschied zwischen Gesetz und Verheißung, der an sich schon eine definitive Tieferstellung des Gesetzes begründet, das über sich hinausweist und in keinem Fall darauf Anspruch machen kann, die Verheißung zu verdrängen oder aufzuheben. In dieser Richtung bemerkt Meyer zur Erklärung der schwierigen und vielgedeuteten Stelle Gal. 3, 20. 21 „wenn das Gesetz anders als die Verheißung, nemlich unter Zuziehung eines zwischen beiden Theilen verhandelnden Mittlers von Gott verordnet ist, so ist durch das Gesetz keineswegs der in der Verheißung eröffnete Weg des Glaubens und der Rechtfertigung aufgehoben und statt dessen der Weg der Gesetzeswerke von Gott als für alle Zeiten giltig statuirt worden. Denn beim Gesetz waren zwei Parteien betheiligt, zwischen welchen der Mittler zu verhandeln hatte, bei der Verheißung aber verfährt der eine Gott unmittelbar aus freier Gnade,

ohne sich einer Mittelsperson zu bedienen, oder ein Gegenversprechen zu verlangen. Folglich kann das Gesetz ungeachtet der von der Verheißung abweichenden Art und Weise seiner Verleihung der Verheißung nicht zuwider sein, und nicht einen andern göttlichen Rechtfertigungsmodus in Geltung gebracht haben. Stünde nemlich das Gesetz der Verheißung entgegen, so müßte es wirklich die Gerechtigkeit und das Leben vermitteln können, das an die Befolgung des Gesetzes geknüpft war, während die Absicht Gottes dahin geht, daß das Heil dem Glauben an Christum verliehen werden soll." Wenn auch die beiden Oekonomien des Gesetzes und der Verheißung durch die Veranstaltung des einen Gottes, der mit sich selbst zusammenstimmt, und keinen Widerspruch duldet, unbeschadet ihrer Integrität zeitweilig im alten Bund nebeneinander bestehen, so sind sie doch principiell nach ihrem Zweck und Ziel verschieden, und schließen sich gegenseitig aus, weil die Gerechtigkeit vor Gott nur aus der dem Glauben ertheilten Verheißung fließen und nur durch Gottes freie Gnade dem Glauben gewährt werden sollte, während das Gesetz das Thun der Werke auf Seiten des Menschen betonte.

Steht nun aber das Gesetz so tief unter der Verheißung, welche Bedeutung und welchen Zweck soll es dann überhaupt noch haben? scheint es nicht im Vergleich mit der Verheißung eine müßige und überflüssige, ja eine prekäre Rolle zu spielen? Wenn das Gesetz auch seine ursprüngliche Bestimmung, die Gerechtigkeit und das Leben zu vermitteln, nicht zu erfüllen vermag, weil es mit so hohen und geistigen Forderungen an die Fleischesnatur des Menschen sich wendet, daß seine Thätigkeit bei dieser sofort auf Widerstand trifft, wenn es also auch kein positiver Hebel der sittlichen Fortentwicklung ist, so bildet es darum doch keinen todten Faktor in der Geschichte der göttlichen Heilsökonomie, sondern behält dadurch einen relativen Werth, daß es, wenn auch in negativer Weise durch seine Beziehung auf die Sünde nach Gottes Rathschluß dazu dienen muß, den Uebergang von der Verheißung zur Erfüllung zu vermitteln und als negative Vorstufe des Heilswegs auf den künftigen Heilsempfang vorzubereiten. Daß das Gesetz die Menschen zunächst durch Hervorrufung und Verurtheilung der Sünde in einen Zustand der innern Entzweiung mit sich

selbst versetzen sollte, um ihnen so durch Weckung des Erlösungsbedürfnisses ein Erzieher und Führer zu Christus zu werden, das ist die großartige paulinische Idee, die der Apostel bei der Beleuchtung des göttlichen Erziehungsplans in der Geschichte der Menschheit nach verschiedenen Seiten hin entwickelt hat. Gerade weil das Gesetz die in der *σαρξ* herrschende und mit ihm in Widerspruch tretende Sünde nicht zu überwinden vermag, so wird es, wie die Menschen, denen es gegeben ist, von der Sünde in ihren Dienst gezogen und steht da als ein lebendiger Zeuge ihrer furchtbaren Gewalt. Statt der Sünde zu steuern und sie abzuthun, muß das Gesetz vielmehr die Sünde zur Erkenntniß bringen (Röm. 3, 20: *δια γαρ νομου επιγνωσις αμαρτιας*) und sie als Uebertretung des göttlichen Willens ins Licht stellen, Röm. 5, 13, Gal. 3, 19, ja es muß die Sünde durch Anhäufung der faktischen Uebertretungen geradezu steigern und zum Ausbruch reizen (Röm. 5, 20, *ινα πλεοναση το παραπτωμα*, Gal. 3, 19 *παραβασεων χαριν προςετεθη*), es wird dadurch die Kraft der Sünde, die es zur Entwicklung und Entfaltung bringt und ein Gefängniß für die Sünder, worin sie nicht zur Freiheit des sittlichen Lebens gelangen können. (Röm. 7, 13: *ινα γενηται καθ' υπερβολην αμαρτωλος η αμαρτια δια της εντολης*, 1 Cor. 15, 56: *η δυναμις της αμαρτιας ο νομος*, Gal. 3, 23: *υπο νομον εφρουρουμεθα συγκεκλεισμενοι.*) Das Gesetz ist nicht Ursache der Sünde, sondern sollicitirt dieselbe nur, aus sich selbst herauszugehen, in ihrem vollen Umfang hervorzutreten, sich in ihrem wahren Wesen zu zeigen (Röm. 7, 13: *ινα φανη αμαρτια* scil. *η αμαρτια*); das Gesetz gibt der Sünde erst ihre volle Bedeutung und Realität, es macht sie erst eigentlich zu dem, was sie ist, und nöthigt sie, alle ihre Consequenzen herauszusetzen und so vollkommen auszureifen.

Obwohl nun aber die extensive Häufung und intensive Steigerung der Sünde zunächst in der Intention des Gesetzes lag, so tritt doch andererseits wieder das allgemeine Gesetz der göttlichen Heilsökonomie in Kraft, daß mit der Sünde auch die Sehnsucht nach Erlösung geweckt und gesteigert werden sollte, und so die ganze Macht und Herrlichkeit der Gnade ins Licht trete. Röm. 5, 20, Gal. 3, 23. 24. Hieher gehören die bemerkens-

werthen Worte Augustins zu Ps. 102: „augetur morbus, crescit malitia, quaeritur medicus et totum sanatur", und Luthers: „lex ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum", Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme, Röm. 11, 32, und das Gesetz war das äußere Bindemittel, unter dem wir gleichsam in Gewahrsam gehalten wurden, bis das verheißene Erbe dem Glauben an Christum zu Theil werden sollte. So ist das Gesetz in seiner Stellung zwischen Verheißung und Erfüllung der Zuchtmeister auf Christum (Gal. 3, 24: *παιδαγωγος εις Χριστον*) und sein Amt besteht darin, daß es vor allem dem Menschen seine Sünde vorhält, und ihn in die volle Wirklichkeit derselben hineinstellt, um ihn von ihrer Macht so umschlossen, unter ihrer Botmäßigkeit so gefangen zu halten, daß er sich darüber klar werden muß, wie er sich nicht aus eigenem Verdienst eine Brücke in den Himmel bauen kann, Röm. 10, 6, weil er in einem Zustand völliger Unfreiheit und Gebundenheit lebt. Mit der Erkenntniß der Sündenknechtschaft und des weiten Abstandes von der durch das Gesetz geforderten Beschaffenheit soll in dem Menschen zugleich das drückende Gefühl seiner Unfreiheit, das Bedürfniß nach Erlösung, und ein Verlangen nach dem Heil erwachen, das ihn innerlich für das Ergreifen der Gnade und den Empfang der Glaubensgerechtigkeit zubereitet.

Wir haben die disciplinarisch-pädagogische Bedeutung des Gesetzes als eines der Zwischenzeit zwischen Verheißung und Erfüllung angehörigen, die Erlösung vorbereitenden Moments dahin bestimmt, daß es einmal die Sünde zur Entwicklung und zum Bewußtsein bringt, daß es dann aber auch mit dem Bewußtsein der Sünde die Sehnsucht nach Erlösung und Freiheit in dem Menschen weckt und steigert, indem es ihn in den Kreis der Sünde hineinbannt und ihn ihre übermächtige Gewalt, sowie auch das drückende Joch seiner eigenen strafenden Zucht und Vormundschaft schwer fühlen läßt. Diese hat ihr Ende erreicht, sobald mit dem Glauben ein neues Moment des religiösen Bewußtseins und Lebens in die göttliche Heilsgeschichte eintritt, das den unter dem Gesetz stehenden Unmündigen aus seinem bisherigen Abhängigkeitsverhältniß herausrückt, um ihn zum selbständigen Herrn des verheißenen Erbes zu machen.

Nachdem wir nun die Stellung des Gesetzes zur Verheißung sowohl nach ihrer negativen, als nach ihrer positiven Seite kennen gelernt haben, kommen wir noch eingehender als bisher auf sein Verhältniß zur Sünde zu sprechen, das im Galaterbrief nur in allgemeinen Umrissen angedeutet, im Römerbrief aber systematisch entwickelt ist (Röm. 7, 7 flg.). Durch das Gesetz kommt die Sünde zum Vorschein und zur Entwicklung und kommt so dem Menschen zum Bewußtsein nach ihrem Wesen und ihren Folgen. Solange dem Menschen noch kein Gesetz entgegengetreten und innerlich bewußt geworden ist, liegt die Sünde vorerst nur potenziell im Menschen als ein unentwickelter, schlummernder Keim, als eine ihm zwar immanente, aber noch latente Kraft, die noch keine Lebensäußerung von sich gegeben, noch keine sündhafte Begierde im Menschen gewirkt hat (Röm. 7, 7. 8: *την αμαρτιαν ουκ εγνων, ει μη δια νομου. χωρις γαρ νομου αμαρτια νεκρα*). Solange noch kein Streit zwischen der Sünde und dem Gesetz ausgebrochen ist, befindet sich der Mensch in einem Stand relativer Unschuld, in welchem ihm die Sünde nicht angerechnet wird, weil sie noch nicht in den Kreis seines Bewußtseins eingetreten und von ihm als solche erkannt ist. Sobald aber das Gesetz in Gestalt eines bestimmten Gebotes oder Verbotes an den Menschen herantritt, so hat dieser relative Unschuldszustand sein Ende erreicht, mit dem Auftauchen des Gesetzesbewußtseins regt sich auch die im Menschen ruhende Sünde und wacht aus ihrem Schlummer, ihrem bisherigen Gebundensein auf. (Röm. 7, 9: *ελθουσης της εντολης η αμαρτια ανεζησεν.*) Die nächste Wirkung des einmal ins Bewußtsein getretenen Gesetzes ist die, daß der Mensch der Begierde, oder der reizenden Lust zum Bösen, die er nicht überwinden und ausrotten kann, in die Arme getrieben und trotz alles Widerstrebens seines besseren Ich unaufhaltsam dem Falle zugeführt wird.

Hat einmal das Gesetz als ein Reiz gewirkt, die Sünde aus ihrem Schlummer ins Leben zu rufen, und sie in der Begierde zur empirischen zu machen, dann nimmt die Sünde am Gebot einen Anlaß, findet an ihm eine Handhabe, (Röm. 7, 11: *αφορμη*), um dem Menschen den versagten Gegenstand seiner Begierde als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln, die Befriedigung derselben

als etwas ganz besonders Wünschenswerthes erscheinen zu lassen, und so durch Täuschung des Menschen in der bewußten, faktischen Uebertretung des Gesetzes sich ihre eigentliche Gestalt zu geben. Ist aber einmal der Widerspruch gegen den göttlichen Willen in dieser offen zu Tage getreten, so spricht dasselbe Gesetz, das den Menschen zur Uebertretung gereizt hat, den Fluch und das Verdammungsurtheil des Todes als Strafe der Sünde über ihn aus Röm. 7, 10. 11, 2 Cor. 3, 6, Gal. 3, 10. Somit trägt nicht das Gesetz die ursprüngliche Schuld an dem aus der vollzogenen Uebertretung entspringenden Todesverderben, wenn es auch derselben ihren Impuls gibt und sie vermittelt, Röm. 7, 13, sondern eben die Sünde, die sich dadurch in ihrer ganzen Verabscheuungswürdigkeit zeigen soll, daß sie auf Veranlassung und durch Vermittlung des an sich guten und heiligen Gesetzes den Menschen ins Verderben führt, indem sie dasselbe zum Bösen mißbraucht. Jener Todeszustand aber, in welchen sie den Menschen hineinreißt, besteht nicht allein in der körperlichen Zerrüttung, welche die Auflösung des irdisch-materiellen Leibes schon im Keime in sich trägt, sondern vor allem im geistigen Tod, der sich wesentlich durch die Corruption aller Geisteskräfte und die Unfähigkeit zum Vollzug des sittlich-Guten, durch den Mangel an wahrhaft göttlichem Leben und innerer Befriedigung, durch das Gefühl der Unseligkeit und des inneren Widerspruchs kennzeichnet. Je evidenter aber das Bewußtsein der durch das Gesetz sowohl extensiv als intensiv gesteigerten Sündenmacht im Menschen hervortritt, um so schmerzlicher ist auch das Gefühl des Sündenverderbens und der damit verbundenen inneren Zerrissenheit, um so schwerer und drückender lastet auf ihm das Bewußtsein seiner Schuld und Strafwürdigkeit, des Verhaftetseins vor Gott, jener inneren Disharmonie, die sich mehr und mehr schärft, wenn der Mensch seinen ganzen sündigen Zustand mit den Forderungen des Gesetzes zusammenhält.

Wenn sich nun neben dem sündigen Hang das Bewußtsein des Sittengesetzes und das Interesse für dasselbe im Menschen entwickelt, und gegen die übergreifende, sein ganzes Dasein bestimmende Sündengewalt reagirend dieselbe zu überwinden trachtet, so entspinnt sich bei diesen Versuchen der Emancipation von der Sünde und bei dem Streben des Menschen, den Forderungen des

Gesetzes nachzukommen, ein innerlicher Prozeß, in welchem das Bewußtsein des tiefgehenden Gegensatzes zwischen dem Gesetz und der das Vollbringen desselben entkräftenden sündigen Lust im Menschen erwacht. Nun erst entsteht ein Widerstreit zweier Willensrichtungen im menschlichen Innern, von welchen die eine der Offenbarung des göttlichen Willens, sei's im natürlichen Gewissensgesetz, sei's in dem positiven theokratischen Gesetz, zugewandt, die andere mit den ungestüm fordernden Begierden des fleischlichen Trieblebens im Bunde ist. Die eine Richtung ist das Wollen des innersten Ich, des inwendigen, auf sein eigenstes Selbst sich besinnenden Menschen, der noch nicht ganz aus dem natürlichen Bewußtsein entschwundene höhere Zug nach Licht und Wahrheit, der den Menschen auch in seinem durch die Sünde verfinsterten Zustand noch adelt, sein besseres Ich, sein edleres Denken (*ο νομος του νοος* Röm. 7, 23 cf. *ο εσω ανθρωπος* V. 22), das dem im natürlichen und positiven Gesetz sich aussprechenden göttlichen Willen gegen sich selber Recht geben und beipflichten muß, ja Freude und Wohlgefallen an ihm hat und sich wenigstens versuchsweise auch im Leben mit demselben in Einklang zu setzen sucht. Diese höhere Willensrichtung, die dem Gottesgesetz konform ist (das nach Röm. 7, 22 allerdings zunächst auf das positive Offenbarungsgesetz zu beziehen ist, im weiteren Sinn aber bei dem auch im Gebiet des Heidenthums stattfindenden Doppelspiel zweier Gedankenreihen Röm. 2, 15 (cf. pg. 43) das natürliche Gewissensgesetz umfaßt) hat aber nicht die Macht, dem sarkischen Princip, dem Gesetz in den Gliedern gegenüber sich geltend zu machen, das ganze Wesen des Menschen zu durchdringen und umzugestalten, weil letzteres als das stärkere Princip den Menschen beherrscht, und in der Regel beim Handeln das letzte Wort hat. Daher rührt jener unselige Zustand des inneren Zwiespalts, in welchem ein besseres Wissen und Wollen erfolglos mit der wohlbefestigten Uebermacht der Sünde ringt: auf der einen Seite steht die Anziehungskraft des Gesetzes auf den menschlichen Willen, auf der andern die unüberwindliche Schwerkraft des Bösen, so daß bei aller Anerkennung des durchs Gesetz gebotenen Guten und bei dem besten Willen, dasselbe zu thun, dieser Wille doch aller Energie ermangelt, sich in die That umzusetzen, und immer

eine inhaltsleere, resultatlose Agilität, eine kraftlose, in sich selbst zurückkehrende Velleität bleibt. Statt des vom Menschen gebilligten und gewollten Guten geschieht das vom Gesetz verbotene und vom Menschen selbst nicht gewollte Böse, und in dem innerlichen Conflikt der σαρξ und des νους wird der Mensch bei jedem Willensakt zwischen diesen beiden sich entgegenwirkenden Mächten hin- und hergezogen, ohne das Wollen zum Vollbringen weiterführen zu können, ja bei dem steten Uebergewicht des sarkischen Princips, des νομος εν τοις μελεσιν Röm. 7, 23 über den mit dem Gottesgesetz geeinigten νομος του νοος kommen überhaupt keine Werke des Gesetzes, sondern in Wirklichkeit nur Werke des Fleisches zu Stande.

So endet der zwischen dem göttlichen und widergöttlichen Princip sich entzündende Kampf regelmäßig mit der Niederlage des ersteren, mit dem Sieg des übermächtigen Sündenprincips über die mit der besseren Erkenntniß verbundene, flüchtig und vorübergehend auftauchende Willensregung, mit dem tödtlichen Widerspruch, in welchen das Handeln des Individuums mit seiner besseren Neigung und Ueberzeugung tritt. Und je mehr der Mensch im Streben nach dem Guten die Sünde in sich niederzukämpfen und zur Freiheit von der Sünde durchzudringen trachtet, um so schwerer empfindet er seine sittliche Ohnmacht und die den Willen niederhaltende Gewalt des Fleisches, das ihn wie ein Bleigewicht nach unten zieht und an sich kettet, um so drückender gestaltet sich auch der innere Zwiespalt zwischen der σαρξ und dem νους, zwischen dem Gottesgesetz und dem die konstante Richtung des Menschen bestimmenden Sündengesetz. Wenn das Gesetz vor dem Ausbruch des Kampfes das Bewußtsein der Sünde und ihrer Consequenzen, des Todes und der Verdammniß im Menschen gewirkt hat, so bringt es ihm jetzt seine gänzliche Unfähigkeit zum Guten, die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zum Bewußtsein, weil seine Willenskraft unter dem Bann des fleischlichen Trieblebens, unter der Gewalt der aus demselben entspringenden Sünde steht, an die er als willenloser Sklave verkauft ist. Hält er sein sittliches Verhalten mit der Norm des Gesetzes zusammen, so muß er sich sagen, daß er dem Fluch verfallen ist, weil sich bei diesem Vergleich ein beständiges Zurückbleiben des

sittlichen Thuns hinter der Gesetzesforderung, ein eklatantes Miß-verhältniß zwischen den Werken des Gesetzes und der δικαιοσυνη, ein ungetilgter Rest des Bösen und eine unausfüllbare Kluft nicht nur zwischen Sollen und Sein, sondern auch zwischen Sollen und Können herausstellt, und, solang der Mensch im Widerspruch mit den Forderungen des Gesetzes nur Werke des Fleisches aufzu-weisen hat, die Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes eine Unmöglichkeit ist (Röm. Kap. 8, 3: το αδυνατον του νομου.)

Fragen wir aber, ob es möglich sei, daß Jemand mit dem Gemüth dem Gesetz Gottes, mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde dienen könne, so wird die Existenz dieses psychologischen Räthsels durch den faktischen Zustand des in die Sünde ver-sunkenen Menschen bestätigt Röm. 7, 25, und was wirklich ist, muß auch möglich sein. Die Sache erklärt sich daraus, daß durch die Sünde eine widergöttliche Richtung ins menschliche Innere eingedrungen ist, die sich hier entweder zur ausschließlich domi-nirenden macht, oder von dem gegen ihre Ansprüche reagirenden ursprünglichen Zug zum Guten beständig bekämpft wird. Dieser letztere ist repräsentirt durch die sittliche Vernunftthätigkeit (νους), die vermöge ihrer ursprünglichen Wahlverwandtschaft mit dem Guten sich zu diesem hingezogen und zur Aufnahme desselben aufgefordert fühlt. Wenn nun aber auch der Mensch diesem inneren Zug zum Guten im Leben und Wandel zu folgen ver-sucht, so wird ihm die Herrschaft über sich selbst immer wieder durch die Uebermacht des Fleisches entrissen, das dem νομος του νοος sich nicht unterwirft, sondern bei seiner widergöttlichen Richtung beharrt. So liefert der ετερος νομος εν τοις μελεσιν Röm. 7, 23 den Menschen der Herrschaft des Todes aus, und er empfindet dieses Todesloos nicht etwa nur als ein über ihm schwebendes, blind waltendes Faktum, sondern geradezu als eine durch das Urtheil des Gesetzes über ihn verhängte Strafe. Erst der Buchstabe des Gesetzes aber spricht dem Menschen das Todes-urtheil; ohne das Gesetz und außerhalb desselben kommt ihm der Tod nicht als Strafe der Sünde zum Bewußtsein. Denn wenn gleich der durch die Sünde in die Welt eingedrungene Tod von Adams Fall herdatirt, und die Sünde in ihrer allgemeinen Ver-breitung sammt dem Tod von Adam bis auf Moses geherrscht

hat, so ist doch nur die persönliche Zurechnung der Sünde, nicht aber ihre Existenz an sich schon durch das Gesetz bedingt und vermittelt, und wird der Tod ohne Gesetz wohl als eine destruktive Macht, nicht aber als ein durch das Strafurtheil des Gesetzes verhängtes Verderben empfunden. Denn ohne Gesetz, d. h. im Stand der sittlichen Unmittelbarkeit wird die Sünde nicht zur Bestrafung von Gott in Rechnung gebracht, weil sie vom Menschen noch nicht als solche erkannt und anerkannt wird. Röm. 5, 13. 14.

Die Strafe und die Verurtheilung zu derselben folgt nur aus dem bewußten Vergehen (*παραπτωμα*), nur bei der persönlichen Zurechnung, die erst dann eintritt, wenn der Buchstabe des Gesetzes an den Menschen sich wendet. Röm. 3, 20. 4, 15. 7, 7, also nur durch das Gesetz kommt dem Menschen die Sünde und mit ihr auch der Tod als Strafe der Sünde zum Bewußtsein, (vergl. auch 1 Cor. 15, 56: *το κεντρον του θανατου η αμαρτια, η δε δυναμις της αμαρτιας ο νομος*.) Die Strafe selbst aber haben wir uns nicht bloß so zu denken, daß der Moment des Todes, wie früher als allgemeines Loos, so jetzt als Strafe vom Menschen erkannt wird, sondern das Gesetz läßt den Menschen beständig das Todesurtheil fühlen, das es über ihn fällen muß, die Sünde kommt ihm als eine beständig wirksame desorganisirende Macht zum Bewußtsein, die ihn unaufhaltsam dem Todesverderben entgegentreibt. Röm. 5, 13. 14. 16. Kap. 7, 8—10. Nehmen wir noch dazu, wie der Mensch vergeblich sich abmüht, um sich von der Macht der Sünde und des Todes loszureißen, dann begreifen wir den aus beklommener Brust aufsteigenden Seufzer des Apostels, der uns in die unheimlichen Tiefen der Sündenknechtschaft hinabblicken läßt: „ich elender Mensch, wer wird mich von diesem Todesleib erlösen?" Röm. 7, 24.

Was ist es denn nun aber im Gesetz, das dem Sünder beständig Tod und Verdammniß predigt? Nichts anderes, als die dem Gesetz innewohnende göttliche Strafgerechtigkeit, denn das Gesetz zieht Gottes Zorn nach sich, Röm. 4, 15, weil seine Uebertretung auch die Vollstreckung der darauf gesetzten Strafe fordert (Röm. 1, 18: *αποκαλυπτεται οργη θεου επι πασαν ασεβειαν και αδικιαν*, Röm. 3, 21: *δικαιοσυνη θεου — μαρτυρουμενη υπο του νομου και των προφητων*.) Weil das Gesetz die Er-

füllung aller seiner Forderungen durch die That verlangt, so erhellt, daß alle, die mit des Gesetzes Werken umgehen, bei der Unzulänglichkeit der natürlichen Kraft, dasselbe zu halten, auch dem Fluch verfallen sind, Gal. 3, 10, und daß, weil das Gesetz nach seiner negativen Seite dem Menschen zum Tod gereicht, Röm. 7, 10, das Geschäft des Gesetzgebers Mosis ein Amt des tödtenden Buchstabens ist, das die Verdammniß predigt, 2 Cor. 3, 6. 9.

So wären wir also auf das Resultat geführt, daß die Gottesgerechtigkeit, soweit sie in den äußerlichen Buchstaben des Gesetzes sich kleidet, dem Menschen zwar seine Sünde und Ungerechtigkeit aufdecken, seine Gebrechen und Schäden fühlbar machen, ihn verdammen und tödten, nicht aber heilen und in das Element der Gerechtigkeit und des Lebens versetzen kann, daß sie aber auch den gefallenen Menschen auf anderem Wege wiederherstellen, und zur Ueberwindung der Sünde und des Todes an die Stelle des Buchstabens das neue Princip der Gerechtigkeit und des Lebens im Glauben an die neuschaffende Gnade Gottes in Christo, oder das Gesetz des lebendigmachenden Geistes Christi treten lassen muß.

Wir sehen, das Unvollkommene und Mangelhafte, das nicht nur dem mosaischen Gesetz anhaftet, sondern überhaupt in der Natur jedes Moralgesetzes liegen muß, besteht darin, daß es den Menschen den schneidenden Widerspruch seiner Fleischesnatur mit den Forderungen des Sittengesetzes schwer fühlen läßt, ohne jedoch diesen Dualismus im menschlichen Innern selbst überwinden, dem Menschen die Kraft zum Guten schenken und ein neues Leben in ihm pflanzen zu können, weil seine Kraftentfaltung durch die Schwerkraft des Fleisches gelähmt und gebrochen wird, Röm. 8, 3. So treibt das Gesetz in seinem letzten Resultat den Menschen hin auf das Bekenntniß seiner sittlichen Ohnmacht und der Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus den Werken (Gal. 2, 16: *εξ εργων νομου ου δικαιωθησεται πασα σαρξ*), es gibt dem Christen selbst das Recht dazu, ihm abzusterben, denn es trägt die Negation seiner vermeintlich heilswirkenden Kraft in sich selbst, es ist nicht fähig, den Menschen aus dem Leben des Fleisches in die Sphäre des Geistes zu versetzen, aus einem Sklaven der Sünde ein von der Sünde freies Gotteskind zu machen. Andererseits aber bereitet es doch gerade durch das Eingeständniß seiner

Unzulänglichkeit, sowie durch die Schärfung des sittlichen Bewußtseins die innere, psychologische Möglichkeit vor, daß der Mensch im Glauben die Gnade ergreift, und ist so durch seine immanente Dialektik genöthigt, in sein Gegentheil umzuschlagen (Gal. 2, 19: *εγω γαρ δια νομου νομω απεθανον, ινα θεω ζησω.*)

Die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung ist allen klar, die es mit redlichem Eifer und mit rückhaltsloser Offenheit gegen sich selbst zur Lebensnorm wählen. Aber bei allem Eifer, den die Juden für ihr Gesetz entwickelten, mußte ihnen Paulus doch, Röm. 10, 2. 3, das Zeugniß ausstellen, daß sie in blindem Unverstand eifern, weil es ihnen durchschnittlich an gründlicher Selbsterkenntniß fehlte. In Folge davon erkannten sie nicht das wahre Wesen der Gottesgerechtigkeit, sondern trachteten nach eigener Gerechtigkeit, vgl. Röm. 10, 6, indem sie sich die Gerechtigkeit vor Gott aus eigener Kraft erringen zu können glaubten, und dieselbe in die Beobachtung äußerlicher Vorschriften des Gesetzesbuchstabens setzten. Indem sie so in dem Schein der Wahrheit und Gerechtigkeit das Wesen derselben gefunden zu haben glaubten, blieb in Wirklichkeit ein greller Contrast zwischen sittlicher Erkenntniß und sittlicher That, sie waren der Knechtschaft der Sünde und mit derselben dem Tod verfallen. Während nun Paulus, nachdem er diesen zum Tod führenden Weg entdeckt hatte, aus Scham über seine Verblendung und Thorheit und von Angst vor dem drohenden Verderben der Sünde ergriffen, keinen Augenblick säumte, sich der rettenden Gnade in die Arme zu werfen, beharren die Juden in ihrer Blindheit hartnäckig auf ihrem verkehrten Wesen, und liefern sich selber dem Tod in die Hand. Eine um so größere Verantwortung aber laden sie auf sich, wenn sie, die doch durch das Gesetz genau vom Willen Gottes unterrichtet sind, sich vermessen, Leiter der Blinden und Züchtiger der Thoren zu sein, wenn sie stolz auf den Besitz ihres Gesetzes gegen andere einen Belehrungs- und Bekehrungseifer zeigen, in der Beobachtung der ethischen Bundesforderungen aber gegen sich selber keineswegs streng sind und so auf die gleiche Stufe der Ungerechtigkeit, wie die Heiden herabsinken, Röm. 2, 17 flg. Beiden aber ist das Gesetz im Ganzen genommen nicht, was es sein soll, ein Führer zu Christus, denn es wird von beiden mißbraucht und übertreten.

Wenn nun das Gesetz in seiner richtigen Anwendung und nach seiner thatsächlichen Wirkung betrachtet, die Sünde nur hervortreibt und steigert, aber keine zum Leben und zur Gerechtigkeit weitertreibende Kraft in sich trägt, so muß an die Stelle des Gesetzes eine andere Macht treten, die dasjenige, wozu das Gesetz unfähig ist, wirklich zu leisten, die den Sünder von der ihn knechtenden Sündenmacht zu erlösen und ihm die Rechtfertigung vor Gott zu verschaffen vermag. Diese Macht ist in Christus in die Welt eingetreten, der uns durch seinen Versöhnungstod losgekauft hat vom Fluch des Gesetzes, ja der durch seinen Versöhnungstod selbst zum Fluch für uns geworden ist, um uns in die verlorenen Kindesrechte wieder einzusetzen, Gal. 3, 13. 4, 5, und diese neue Lebensmacht, die über uns waltet, kann durch den heiligen Geist, den Gott in unsere Herzen sendet, von Christus auch auf seine gläubigen Erlösten übergehen.

III. Das pneumatische Gesetz des Christenthums.

Weil das Gesetz ein Zeugniß der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ist, Christus aber dasjenige zu Stand gebracht hat, was das Gesetz nicht zu wirken vermochte, so ist Christus der reine Spiegel, die vollkommene Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, er ist der eigentliche Inhalt des christlichen Lebensgesetzes. Hier ist vor allem zu besprechen die Stelle Röm. 10, 4: *τελος γαρ νομου Χριστος εις δικαιοσυνην παντι τω πιστευοντι*. Christus ist des Gesetzes Ziel und Ende, weil das Gesetz, dieser *παιδαγωγος εις Χριστον* seinem innern Wesen nach in Christi Person und Werk einen vollendenden Abschluß erhält und durch seine negative Wirkung die Menschen auf die Gerechtigkeit in Christo hintreibt, in welchem das dem Gesetz zu Grund liegende Princip zum Durchbruch gelangt, zur Realität geworden ist. Wenn das Princip des Gesetzes die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, sein Ziel das Leben und die Gerechtigkeit der Menschen ist, so hat Christus fürs erste die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit in seinem eigenen Leben und Sterben manifestirt, weiter aber hat er sie auch den Menschen mitgetheilt, indem er, was das Gesetz nie und nimmer hätte zu Stand bringen können, durch sein versöhnendes Leiden und Sterben die Macht der Sünde und des Todes gebrochen und seinen Geist als die

Quelle aller Lebensgerechtigkeit in die Herzen gesandt hat. Durch seinen Tod hat Christus die Schuldforderung des Gesetzes getilgt und seinen Rechtsanspruch an uns vernichtet; an die Stelle des Buchstabens und seiner Autorität ist die ihn aufhebende neue Lebensmacht des Geistes, an die Stelle des Schattens das Wesen getreten. Christus hat das Gesetz erfüllt nicht in dem Sinn, als ob er alle einzelnen Gesetzesvorschriften ängstlich beobachtet hätte, sondern deßwegen, weil er das Princip des Gesetzes in sich trug und realisirte, es aber auch in den Herzen der Gläubigen pflanzte und zur Herrschaft brachte. Gerade darum aber steht er nicht unter, sondern über dem Gesetz, und ebenso die Gläubigen, von denen es gilt „sie in mir und ich in ihnen" cf. Röm. 3, 21. 22, Gal. 2, 19—21, 5, 18, 1 Tim. 1, 9. In der Lebensgemeinschaft mit Christo sind auch sie von der Knechtschaft des Gesetzes frei geworden, weil das alte, dem Gesetz verpflichtete und verfallene Ich in Christo gestorben, der Christ aber in seinem neuen Lebenselement an keine Verpflichtungen des alten Menschen mehr gebunden Röm. 6, 14, 7, 6 (*καινοτης, πνευματος — παλαιοτης γραμματος*) Gal. 3, 25. 5, 23, und eine neue Creatur in Christo geworden ist, 2 Cor. 5, 17, Gal. 6, 15, Ephes. 4, 24, Col. 3, 9. 10.

Die Mittheilung dieser neuen Lebensgerechtigkeit aber, die durch Christi Versöhnungstod den Seinigen erworben ist, ist durch den heiligen Geist vermittelt, der sie im letzten Grund vom Gesetz frei macht, weil er sie innerlich zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt, alle Regungen und Bewegungen des inneren Menschen in seiner Zucht hält, und sie auch im Handeln nach außen mit Muth und Freudigkeit beseelt. Diese den ganzen Menschen durchströmende und heiligende Kraft des Geistes Christi ruht auf der Gabe der Gotteskindschaft, kraft deren der mündig gewordene Sohn die Rechte des Erben im Hause des Vaters zu genießen bekommt, cf. Gal. 4, 6. Wenn unter der Herrschaft des Gesetzes das bessere Ich des Menschen durch das Fleisch in seinen Bewegungen niedergehalten, in seinen Lebensäußerungen gehemmt war, so ist nunmehr der Geist Christi die dem Menschen innewohnende, sein ganzes Dasein umgestaltende Lebenskraft geworden, die des Gesetzesmenschen höhere Natur von dem auf ihr lastenden

Sündenbann befreit und zum Wandel in der Wahrheit befähigt.

Aber nicht allein als Kraft erscheint der lebendigmachende Geist Christi, sondern auch als Gesetzesnorm, und zwar zunächst in der Art und Weise, in der der Geist allein vom Menschen aufgenommen werden kann, dann aber auch in der Form und Gestalt, in der er innerlich im Menschen wirkt, und endlich in der äußeren Bethätigung der innerlich wirkenden Geisteskraft, mit andern Worten: das Gesetz des Geistes zerfällt in das Gesetz des Glaubens, der Gerechtigkeit und der Liebe. Wenn auch das neue Leben des Geistes den äußerlichen Gesetzesbuchstaben nicht als bindend anerkennt, und das an die Willensfreiheit sich richtende Gesetz des Geistes nicht aus äußerlichem Zwang, wie das alttestamentliche Gesetz, cf. Jer. 30, 32. 33, sondern aus freiem innerem Herzensdrang erfüllt wird, so behält doch das Christenleben den Charakter einer innerlich freien Gesetzmäßigkeit, es ist, nach seiner sittlichen Seite hin betrachtet, nicht die rein negative, alle Schranken durchbrechende Willkür, nicht eine zügellose, formale Freiheit, die den Trieben der Fleischesnatur ungehemmten Spielraum ließe, Röm. 6, 15, Gal. 5, 13; an die Stelle des aufgehobenen mosaischen Gesetzes ist vielmehr das positive Gesetz Christi, Gal. 6, 2, das Gesetz des lebendigmachenden Geistes, Röm. 8, 2 (*νομος του πνευματος της ζωης εν Χριστω*) getreten, das dem Christen zum Naturgesetz geworden ist, 1 Cor. 9, 21: (*μη ων ανομος θεου, αλλ᾽ εννομος Χριστου.*) Die materiale Freiheit des Christen ist also in Wahrheit eine innerliche sittliche Gebundenheit, die beiden Seiten der Freiheit und Knechtschaft spielen hier immer in einander, cf. Röm. 6, 16—22. Der Mensch als Knecht der Sünde ist der Gerechtigkeit gegenüber frei, durch diese nicht gebunden und bestimmt; ist er aber von der Sünde frei geworden, so ist er für die Gerechtigkeit gebunden, weil er aus freien Stücken sich in ihren Dienst begibt. Das subjektiv Angeeignete muß überhaupt vermöge einer allgemeinen, psychologisch-ethischen Nothwendigkeit auch dem Christen in objektiver Fassung gegenübertreten, damit er sich seiner hohen Bestimmung klar und deutlich bewußt werde. So gewinnt das neutestamentliche Geistesgesetz in gewissem Sinn auch wieder die Form und den Charakter des Gesetzes, es erscheint als der objektive Ausdruck dessen, was des Christen

innerster Lebensbesitz ist, daher auch Paulus von einem Willen Gottes an die Christen, 1 Thess. 4, 3, ja selbst von einem Halten seiner Gebote redet, 1 Cor. 7, 19. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, bleibt der wesentliche Inhalt des Gesetzes auf dem Boden der Erfüllung als ein innerlich mitgetheilter Lebenstrieb, als eine innerlich angeeignete Lebenskraft erhalten, was aber insbesondere das Gesetz des lebendigmachenden Geistes Christi im Unterschied von jedem außerchristlichen Gesetz charakterisirt, das ist seine von Sünde und Tod befreiende Heilskraft, vermöge welcher die Lebensgerechtigkeit sich frei von innen heraus in stetigem Fortschritt nach außen entfaltet.

Damit sich nun aber der Lebensgeist Christi mit seinem Gesetz dem Menschen mittheilen und in ihm die wahre, vollgiltige Gerechtigkeit begründen und auswirken könne, muß sich der Mensch vor allem dem Gesetz des Glaubens, Röm. 3, 27 (*νομος πιστεως*), unterwerfen durch eine ethische Herzenshingabe an die göttliche Gnadenwirkung und durch ein williges Ergreifen des in Christo ihm gebotenen Heils. Weil es im Christenleben *εκ πιστεως εις πιστιν* geht, Röm. 1, 17, so kommt dem Glauben die Stellung der treibenden und stärkenden Kraft zu, wodurch die Gottesgerechtigkeit allein vermittelt und möglich gemacht wird, daher sich auch das Christenleben geradezu als ein *περιπατειν δια πιστεως* 2 Cor. 5, 7, darstellt. Mit dem empfangenden Glauben aber ist zugleich die göttliche Gerechtigkeit wenn auch in einer noch unentwickelten und involvirten Gestalt doch real und principiell im Herzen gesetzt, sie wächst und schreitet fort durch das Gesetz der Gerechtigkeit (*νομος δικαιοσυνης* Röm. 9, 31) durch Gehorsam gegen das Vorbild der Lehre (*τυπος διδαχης* Röm. 6, 17) und in der Entwicklung dieser Gerechtigkeit ist Christi Beispiel selbst die den Christen bindende, für ihn in allen Fällen maßgebende Lebensnorm und das Ziel, dem er zustrebt, cf. 1 Cor. 11, 1: (Paulus *μιμητης Χριστου*) Gal. 2, 20: (*ζη εν εμοι Χριστος*) Phil. 2, 5 (*τουτο φρονειτε εν υμιν ο και εν Χριστω Ἰησου.*)

Wenn der Glaube das Fundament ist, auf welchem, die Gerechtigkeit aber die Form, in welcher das Leben des Christen sich entwickelt, so ist die Liebe die Seele des christlichen Lebens oder das Element, worin sein göttlicher Charakter besteht und

hervortritt. Das alte Testament trägt im Unterschied von 1 Joh. 4, 18 doch wesentlich den Typus der Furcht und Knechtschaft cf. Ps. 119, 120, Gal. 4, 1—3 und die theokratische Gottesgemeinschaft ist noch nicht die Kindesgemeinschaft mit dem Vater, im neuen Testament ist die Liebe das dominirende Princip des christlichen Lebens als die Königin der irdischen Geistesmächte, daher repräsentirt auch das Christenthum eine höhere Stufe ethischen Lebens und ist auch nach der ethischen Seite hin absolute Religion. In der Liebe gipfeln die ethischen Bestimmungen des Gesetzes, als die praktische Bethätigung des Glaubens steht sie mit diesem im engsten Zusammenhang, Gal. 5, 6 (*πισις δι αγαπης ενεργουμενη*), und bildet auch darum ein wichtiges Moment, weil in ihr das durch Christi Tod aufgehobene Gesetz wieder aufgerichtet und seinem geistigen Gehalt nach erfüllt wird. Als Inbegriff aller Christentugenden Col. 3, 14: (*συνδεσμος της τελειοτητος*) ist sie des Gesetzes Erfüllung Röm. 13, 8. 10 (*πληρωμα νομου η αγαπη*) Gal. 5, 14, worin der Mensch unaufgefordert alles Gute hervorbringt, ohne daß es ihm als äußere, im Buchstaben vorgezeichnete Norm vorgelegt werden müßte, sie ist das Gesetz Christi, Gal. 6, 2, in dem sich das ganze Gesetz des alten Bundes zusammenfaßt.

Und wie die Liebe der direkte Ausdruck des Gesetzes Christi ist, soweit es die Lebenskraft und Lebensnorm des Christen bilden soll, so steht sie auch mit dem Geist und seinem Gesetz in realer Beziehung. Wenn die Rechtsforderung des Gesetzes durch den Wandel im Geist erfüllt wird, Röm. 8, 4, der Geist aber die im Glauben an Christum wurzelnde, die ganze Persönlichkeit des Menschen beseelende und erneuernde Gotteskraft ist, so ist die Liebe als die Frucht des Geistes, Gal. 5, 22, die Wirkung derselben, wie sie sich namentlich auch in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß der Christen zu einander in ihrem Denken und Handeln manifestirt. Dieselbe Liebe zu den Brüdern ist es auch, welche alle in der Erkenntniß der Wahrheit weiter vorgerückten, gereiften Christen zur Beschränkung des Gebrauchs ihrer Freiheit vom Gesetz, nach Umständen sogar zur Beobachtung der Gesetzesvorschriften veranlaßt, um nicht unfreien, ängstlichen Gemüthern durch einen rücksichtslosen Gebrauch ihrer Freiheit Anstoß oder

Aergerniß zu geben, cf. 1 Cor. 9, 19—21, Ap. 16, 3, sie ist es, die mit weisem Takt auch die zurückgebliebenen Christen, die gewissenshalber die Gesetzesvorschriften noch als bindend betrachten, unangefochten handeln läßt, wie ihr Gewissen ihnen gebietet, um sie nicht zu einem ihrem Gewissen zuwiderlaufenden Nachahmen zu veranlassen, und nicht dadurch ihr christlich-sittliches Urtheil zu verwirren, die aber auch zugleich die Schwachen durch fortgesetzte Belehrung allmählich zur höheren Stufe der vollen Wahrheitserkenntniß und christlichen Freiheit emporzuheben sucht. Es gilt eben auch hier die Verbindung von Wahrheit und Friedensliebe, Sach. 8, 19, also einerseits das konsequente Wahren des principiellen Rechts der christlichen Freiheit, andererseits das entschiedene Verwerfen alles nicht schwach, sondern stark sein wollenden, pharisäisch-gesetzlichen Wesens, cf. Gal. 2, 5. Die Liebe ist aber auch so unbefangen, in der Schule des Gesetzes ein für alle ungesetzlichen und zum Wandel im Gehorsam der Wahrheit noch nicht reifen Christen geeignetes Erziehungsmittel zu erblicken, dessen heilsame Wirkung so lange andauert, bis sie die Tiefe ihres Sündenverderbens, sowie den Druck der Gesetzesknechtschaft kennen lernen, und die Sehnsucht nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes in ihnen erwacht. Für solche theils heidnisch, theils jüdisch gerichtete Christen, wie sie das Leben in Menge aufweist, ist das Verhaftetsein unter das Gesetz in Wahrheit ein Führer zu Christus, für solche wirkt es auch auf dem Boden des Christenthums noch fort mit seiner verpflichtenden und richtenden Kraft (usus legis politicus).

Wenn aber einmal der Mensch durch den Geist in das Verhältniß der Kindschaft zu Gott gesetzt und in den Genuß der Gnade getreten ist, dann ist jeder Rechtsanspruch des Gesetzes erloschen; wo das Getriebenwerden vom Geist beginnt, da gehört die Herrschaft des Buchstabens der Vergangenheit an, denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, 2 Cor. 3, 17, und es beginnt ein Leben des Geistes, in welchem die bis dahin bindenden statutarischen Bestandtheile des Buchstabengesetzes als Schattenwerk dahinfallen, weil das Gesetz dem Menschen nicht mehr fremd und äußerlich gegenübersteht, sondern der menschliche Wille mit dem im Gesetz sich aussprechenden göttlichen Willen im freien Gehorsam

des Geistes innerlich versöhnt und geeinigt ist, cf. Röm. 6, 14: *ου γαρ εστε υπο νομον, αλλα υπο χαριν*, Röm. 7, 4: *εθανατωθητε τω νομω δια του σωματος του Χριστου* Gal. 2, 19: *νομω απεθανον* 3, 25: *ουκετι υπο παιδαγωγον εσμεν* 5, 18: *ουκ εστε υπο νομον* 1 Tim. 1, 9: *δικαιω νομος ου κειται*. Wenn wir in Christo der Sünde gestorben sind, so sind wir damit auch dem Gesetz gestorben, wir leben aber Christo als *εννομοι Χριστου* und leben Gott, der Heiligungsgeist und die Heiligungskraft von oben ist unser Lebenselement, Röm. 7, 1-6.

Umgekehrt, wollten wir wieder aufbauen, was Christi Geist zerbrochen hat, und durch des Gesetzes Werke gerecht werden, so hätten wir im Geiste angefangen, um der Wahrheit ungehorsam im Fleisch zu enden, Gal. 3, 1. 5, 7, wir würden dem Gesetze wieder leben, dem wir abgestorben sind, und würden Christo, dem wir leben, wieder sterben, würden demgemäß aus Söhnen wieder Fremde, aus Freien wieder Knechte werden, und giengen auf diese Weise nicht allein unserer Freiheit, sondern auch der Gnade verlustig, auf die sich diese Freiheit gründet, cf. Gal. 2, 16—21, 4, 21—31, 5, 1—4.

Was schließlich die Stellung des mosaischen Gesetzes zum Christenthum betrifft, so ist allerdings seine specifische Form, die starre Objektivität des äußerlichen Buchstabens, in der es dem Gesetzesmenschen gegenübertritt, abgestreift und aufgehoben: alle sinnlich-natürlichen Elemente des Gesetzes (Gal. 4, 3. 9, Col. 2, 8. 20 *τα στοιχεια του κοσμου ασθενη και πτωχα*), die einen äußerlich satzungsmäßigen und abschattenden Charakter, Ephes. 2, 15 (*τον νομον των εντολων εν δογμασιν*), Col. 2, 17: (*σκια των μελλοντων*) namentlich aber einen Fluch- und Zwangscharakter tragen, Röm. 7, 1. 8, 3, Gal. 3, 13, sind abgethan durch den im Christenthum stattfindenden Fortschritt des Geistes von der jugendlichen Unreife und Gebundenheit zur selbstbewußten Freiheit, vom Knabenalter zur Mündigkeit, vom Buchstaben zum Geist, vom Gegensatz zwischen Gesetz und Sünde zum ungetrübten, friedevollen Bewußtsein der Gnade. — Damit sind dann aber auch alle vom Gesetz des alten Bundes statuirten national-partikularistischen Schranken (cf. Röm. 14, 5, Gal. 4, 10, Col. 2, 16: *περιτομη, ημεραι, μηνες, καιροι, ενιαυτοι*, das *κρινειν εν*

βρωσει και εν ποσει η εν μερει εορτης η νουμηνιας η σαβ-βατων ꝛc.) für immer weggefallen, um dem freien, lebensvollen Universalismus des Christenthums Platz zu machen, in welchem alle in die gleiche, unterschiedslose Gotteskindschaft aufgenommen, und, seien es nun Juden oder Heiden, im Glauben an Christum zu Einem Leib vereinigt sind, cf. Röm. 10, 12, 1 Cor. 7, 19. 12, 13, Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15, Col. 3, 11.

Wenn aber einerseits die alte, statutarische Form des Gesetzes, die Autorität des Buchstabens in Christo ihr Ende erreicht hat, so bleibt doch andererseits gerade in der Gnadenökonomie des neuen Bundes sein innerer, geistiger Wesenskern (Röm. 7, 12. 14) in ungeschmälerter Geltung und Kraft; besonders die vom Gesetz gebotene Gottes- und Nächstenliebe, Gal. 5, 14, erhält erst im Christenthum vollkommene Realität, sofern erst dieses das königliche Gebot der Liebe, worin sich das Gesetz zusammenfaßt, in lebendigen Fluß bringt, und von allen äußeren Schlacken gereinigt, heraussetzt, cf. Röm. 3, 31. Seinem Wesen nach selbst pneumatisch bleibt das Gesetz als der vollgiltige Ausdruck des göttlichen Willens, als das heilige, gerechte und gute Gesetz auch im Christenthum in seinem vollen Recht, es hat nach dieser Seite angesehen auch für die Gläubigen des neuen Bundes seine bleibende, fundamentale Bedeutung; dem Christen wird auch keine einzige seiner ethischen Forderungen erlassen, deren Grundgedanke für alle Zeiten die Grundlage dessen bildet, was dem Menschen in sittlich-religiöser Beziehung obliegt, das Gesetz wird vielmehr nach seiner ethischen Seite auch für ihn zur bindenden Lebensnorm. So steht das Christenthum in keinem Gegensatz zum inneren Wesen und absoluten Gehalt des Gesetzes, in ihm ist vielmehr nur ein neuer Weg zur Erfüllung des Gesetzes geöffnet, sofern es dem Menschen mit dem Wollen auch die Kraft zum Vollbringen des Guten verleiht, die Gerechtigkeit des Glaubens ihm aufschließt, und durch den heiligen Geist die Kraft der Liebe in ihm entzündet, die wesentlich des Gesetzes Inhalt und Erfüllung ist.

Der Grundgedanke des heiligen Abendmahls.

Von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

Die Darstellung und Erläuterung der Stiftung des heiligen Abendmahls gehört in dem Leben Jesu von Weiß (II, S. 512 ff.) zu den schönsten Partieen, wie auch Weizsäcker (Th. Liter. Ztg. 1883 Nr. 1 S. 4) jüngst anerkannt hat. Gewiß ist es richtig, daß diese Feier besser als alle Worte geeignet war, den Jüngern das Räthsel des Todes Jesu zu lösen. Ebenso ist die Anknüpfung der Bedeutung des Abendmahls an die Erzählung vom Bundesblut 2 Mos. 24, 4—8 anerkannt, und demgemäß der Tod Jesu als Sühnopfer, das Abendmahl als persönliche Aneignung der im Tod Jesu liegenden Heilsgabe gewerthet. Aber auf die Frage: warum mußte diese persönliche Aneignung gerade durch Essen und Trinken der von Jesu ausgetheilten Gaben sich vollziehen, fehlt die Antwort; es fehlt das eigentlich lösende Wort für die Ausgestaltung dieser Feier zu einer Mahlzeit. Und doch liegt dasselbe so nah, wenn man einmal auf alttestamentlichem Boden die Wurzeln der Abendmahlsfeier sucht, wenn man insbesondere ihren Zusammenhang mit dem Passahmahl nicht aus dem Auge verliert, wie es bei Weiß thatsächlich der Fall ist. Das Abendmahl ist, kurz gesagt, ein Opfermahl, ist das mit dem Sühnopfer Jesu Christi zusammengehörige Opfermahl.

Es ist keineswegs eine neue Erkenntniß, die ich damit ausspreche. Oehler hat in seiner Theologie des A. T. (1. A. § 154 vgl. § 133) bei der Besprechung des Passahmahls aufs schönste die Linien gezogen, die auch für die Erkenntniß des neutestamentlichen Abendmahls als eines Opfermahls maßgebend sind. Beck (Christliche Liebeslehre, 2. Abth. Die Lehre von den Sakramenten. Stuttg. 1874 S. 125 ff.) hat diesen Zusammenhang von Abendmahl und Opfermahlzeiten aufs klarste dargelegt. Er sagt (a. a. O. S. 128): „Auch die Verbindung von Brod und Wein mit Fleisch und Blut zu einem Opfermahl, wie beim Abendmahl findet sich im Alten Testament schon vorbereitet. Schlachtopfer — verbindet das Gesetz mit den in Brod und Wein bestehenden Speis- und Trankopfern, und von dem Opferfleisch, namentlich

vom Osterlamm, wurde in Verbindung mit Brod und Wein die Mahlzeit bestellt. — So war — nicht nur eine Versöhnung mit Gott durch Opfer, sondern auf Grund derselben auch eine Speisegemeinschaft, eine Communion mit Gott in den Opfermahlzeiten abgebildet.“ Nur wird bei Beck diese Erkenntniß durch die Aufsuchung und Gleichstellung anderer alttestamentlichen Analogieen beeinträchtigt. Ritschl endlich erklärt (Unterricht in der christlichen Religion, 2 A., Bonn 1881, § 90) ganz bündig: „Indem Christus selbst den Werth seines bevorstehenden Todes für seine Jüngergemeinde als das Opfer des neuen Bundes darstellt, so tritt die identische Wiederholung der Abendmahlshandlung in die Analogie zu einem alttestamentlichen Opfermahl.“

Trotzdem ist diese Erkenntniß noch nicht zum Gemeingut geworden, und werden vielfach noch andere Analogieen als maßgebend für die Gestaltung des Abendmahls als Mahlzeit beigezogen; vor allem die Analogie der Stärkung des leiblichen Lebens durch Speise und Trank; das Abendmahl wird demgemäß als Stärkung des geistlichen Lebens gewerthet. Dies ist recht eigentlich die katholische Lehre, vgl. z. B. Concil. Trid. sess. 13, cap. 2. (bei Winer S. 130): Sumi voluit Chr. sacramentum altaris tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventis vita illius, qui dixit: qui manducat me cet. (Joh. 6) et tanquam antidotum. Diese Lehre ist nur die abgeblaßte Wiederholung der altkirchlichen Anschauung vom Abendmahl als *φαρμακον αθανασιας*. So sagt schon Ignatius (ad Ephes. 20, bei Münscher S. 495): *ενα αρτον κλωντες ος εστι φαρμακον αθανασιας, αντιδοτος του μη αποθανειν αλλα ζην εν Ιησου Χριστω δια παντος.* Aber auch die reformirte Anschauung geht von dieser Analogie der leiblichen Nahrung aus. Calvin beginnt seine Auseinandersetzung über das Abendmahl (Inst. IV, 17, 1) mit dem Satz: [Deus] alterum ecclesiae suae sacramentum dedit per manum unigeniti filii, spirituale epulum scilicet, ubi se Christus vivificum esse panem testatur, (Joh. 6), quo animae nostrae ad veram et beatam immortalitatem pascuntur. Und ib. 17, 10 heißt es: Neque aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperirent.

Luther gebraucht diese Analogie allerdings auch, wenn er im Gr. Katech. (R. 556) sagt: Darum heißet es wohl eine Speise

der Seelen, die den neuen Menschen nährt und stärket u. s. w. Allein dies ist bei ihm doch nur ein sekundärer, nebenhergehender Gedanke, wie man sich leicht überzeugt, wenn man den ganzen Zusammenhang der Stelle liest. Die Lieblingswendung, auf die er immer wieder zurückkommt, und die eigentlich seinen Hauptgedanken ausdrückt, ist die: daß uns im Abendmahl ein „Schatz" (thesaurus) geschenkt werde, „durch und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen" (R. 555, vgl. ferner bei Müller, symb. Bücher S. 503 ff. § 29, § 32, § 35, § 36, § 37, § 39 u. s. w.). Was aber diese Wendung bedeutet, das sagt noch deutlicher eine Ausführung in dem Sermon Luthers von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe, vom Jahr 1520. (Luth. W. Erl. Ausg. Bd. 27, S. 146 ff.). Dort beschreibt Luther die Einsetzung des Abendmahls als das Testament oder letzte Vermächtniß Christi und fragt dann (S. 147): „Was ist denn nun dieß Testament, oder was wird uns drinnen bescheiden von Christo? Fürwahr ein großer, ewiger, unaussprechlicher Schatz, nämlich Vergebung aller Sünd." Der Vorzug dieser Darstellungsweise ist der, daß in ihr ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Tod Christi und der Abendmahlsfeier klargestellt ist; während in dem katholischen und reformirten Gedanken eines epulum spirituale ein solcher völlig fehlt; oder nur durch allerlei Hilfsgedanken hergestellt wird. Luther hat, was wir nachher als den ächt stiftungsmäßigen Grundgedanken des Abendmahls genauer darlegen werden, sachlich richtig erkannt, daß nemlich im Abendmahl die Frucht des Todes Christi zur Austheilung kommt — wenn gleich in exegetisch nicht haltbarer Form.

Ehe wir aber diesen richtigen Gedanken in der ursprünglichen Form weiter verfolgen, müssen wir noch einer andern schiefen Analogie gedenken, mit der man das Abendmahl erklärt. Es ist die Analogie der geistigen Selbstmittheilung Christi; diese soll in dem Darbieten von „Leib" und „Blut" Christi ihre Darstellung gefunden haben. „Fleisch und Blut" sollen die Menschheit Christi repräsentiren, die überhaupt das Vehikel der Selbstmittheilung des Logos war. Es darf nicht erst daran erinnert werden, daß diese Theorie ihre Wurzeln bei Schleier-

macher hat; aber das Schiefe derselben tritt am meisten hervor in der Nachschleiermacher'schen Theologie, z. B. in J. Müllers Artikel „Abendmahl" in der prot. Realencyklop. (I, 21 ff.), aus welchem die obigen Sätze entnommen sind. Aehnlich auch Nitzsch, System der christl. Lehre § 192; Dorner, Chr., Glaubenslehre § 143. Bemerkenswerth ist, daß diese Theorie ebenso wie die katholisch-reformirte ihren biblischen Stützpunkt viel mehr in Joh. 6 sucht als in den Einsetzungsworten, auf denen Luther fußt.

Beides, Stärkung des geistlichen Lebens wie Selbstmittheilung Christi, mag sich in der dogmatischen Ausführung der Lehre vom heiligen Abendmahl als Folgerung anschließen lassen; aber der Grundgedanke ist kein anderer als der: Das Abendmahl ist ein Opfermahl, durch welches die Genießenden Antheil bekommen am Segen des Opfers selbst. Sonst folgt freilich naturgemäß das Opfermahl dem Opfer nach; hier bei der ersten Feier des Abendmahls ging es dem Opfer voran. Aber Christus war vollberechtigt, die Frucht seines Opfertodes schon vorher auszutheilen. Innerlich hatte er ja das Opfer bereits gebracht. *) Und wenn sonst zum Opfermahl das Fleisch des geopferten Thieres selbst genommen werden mußte, so nahm Jesus das Brod und erklärte es mit den Worten: „Das ist mein Leib" für einen vollgiltigen Ersatz seines in den Opfertod dahingegebenen Leibes, und fügte dazu den Wein als vollgiltigen Ersatz seines vergossenen Blutes. Ein solcher Ersatz war ja aber an sich schon geboten, da von einem „kapernaitischen" Essen dieses Opferlamms nicht die Rede sein konnte. Daß Jesus ein rein natürliches Element zum Unterpfand der Sakramentsgnade gemacht hat, entspricht vollständig der Einrichtung des andern Sakraments, der Taufe, bei welcher nur ein irregeleiteter dogmatischer Trieb nach einer materia coelestis zu fragen anfieng. Als Segensfrucht seines Opfertodes bezeichnet die Matthäusrelation der Einsetzungsworte gewiß mit Recht die

*) Dies gegen Dorner, a. a. O. S. II, S. 854. Wenn derselbe ebendort die Symbolik des Abendmahls bei der auch von uns angenommenen Erklärung desselben „gehäuft, unklar, verwickelt" findet, so trifft das nur zu, sofern man den Schlüssel dieser Symbolik in der Idee des Opfermahls übersieht.

Sündenvergebung, wenn auch Jesus selbst diese Worte nicht ausdrücklich hinzugesetzt haben sollte.

Wenn man diesen einfachen Schlüssel zum Verständniß des Abendmahls doch wenig benützt, so mag die Schuld zum Theil auf alttestamentlichem Boden liegen. Beim Passahmahl wird ja darüber gestritten, ob es überhaupt mit den Opfermahlen in Eine Kategorie gehört. Bei Sündopfern ferner fehlen im Alten Testament gerade die gewöhnlichen Opfermahle, und durfte das Fleisch nur von den Priestern oder gar nicht gegessen werden. Das Blut ist im Alten Testament vom Opfermahl ganz ausgeschlossen. Und endlich kann man sogar fragen, ob es die ursprüngliche Idee der Opfermahlzeiten gewesen sei, den Theilnehmern dadurch den Segen des Opfers selbst zuzuführen.

Allein diese Differenzen zwischen alt- und neutestamentlichem Opfermahl beweisen nichts, denn Christus war ja an kein alttestamentliches Ritual gebunden. Und was das Letztere, den ursprünglichen Grundgedanken des Opfermahls betrifft, so brauchen wir hier denselben gar nicht zu eruiren; es genügt der Nachweis, daß Jesus und die erste Jüngergemeinde ihn so faßte, wie wir ihn oben bestimmten. Dafür haben wir aber das Zeugniß des Apostels Paulus, der (1 Cor. 10, 18) das Abendmahl ausdrücklich in Parallele stellt mit den alttestamentlichen Opfermahlzeiten; und den Sinn der Letzteren mit den Worten erklärt: Werden nicht die, welche die Opfer essen, des Altars theilhaftig? Diese Worte dürfen wir gewiß deuten: Sie werden des Altarsegens theilhaftig. Diesen Segen strömt der Altar kraft des auf ihm dargebrachten Opfers über alle Theilnehmer an der Opfermahlzeit aus. Und dies ist's, was wir als Sinn der Letzteren für die Deutung des Abendmahls postulirten. Wenn Paulus a. a. O. V. 17 auch die Verbindung der Abendmahlsgenossen unter einander zu Einem Leib als Folge des Abendmahls nennt, so war dieser Gedanke auch den alttestamentlichen Opfermahlzeiten gewiß nicht fremd (vgl. Oehler, Alttest. Theol. § 154 Anm. 5).

Fassen wir zusammen, welche Vortheile die Auffassung des Abendmahls als eines Opfermahls bietet:

1) Es ist dadurch der sicherste Beweis geliefert, daß Jesus seinen Tod als ein Opfer zum Heil der Seinigen betrachtete.

2) Es ist dadurch der Gebrauch des Abendmahls als Gnadenmittel, als signum et testimonium voluntatis dei erga nos, nicht blos als nota professionis inter homines, sicher gestellt.

3) Es folgt daraus, daß der Genuß „von Leib und Blut Christi“ nicht als Selbstzweck, nicht als selbständiges Gnadengut aufgefaßt werden darf, sondern nur der Aneignung des Opfertodes Christi als Unterpfand dient, — wie dies auch die genuin lutherische Lehre immer gewesen ist. (Vgl. Dorner, a. a. O. S. 865, Anm.) Aber es ist

4) auch klar, daß der Streit um die Natur dieses Unterpfands nicht den Hauptpunkt des Abendmahls trifft. Uebrigens glaube ich mit dem Ausdruck: Brod und Wein sei von Christus als vollgiltiger Ersatz seines Leibes und Blutes seiner Gemeinde zur Feier des auf seinen Opfertod bezüglichen Mahles angewiesen worden — dem exegetischen, wie dem dogmatischen Bedürfniß völlig gerecht zu werden.

Zu Lukas 13, 32. 33.

Von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

Ueber dieses Wort Jesu gehen die Auslegungen noch so auseinander, und geben — nach meinem Gefühl — noch so wenig Befriedigendes, daß wohl eine neue Erklärung gewagt werden darf. Die Stelle lautet: „Und er [Jesus] sagte zu ihnen [den Pharisäern]: Gehet hin und saget diesem Fuchs [Herodes]: Siehe ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten Tag nehme ich ein Ende. Uebrigens muß ich heute und morgen und am folgenden Tag reisen, denn es thuts nicht, daß ein Prophet umkomme außerhalb Jerusalems.“ Die Hauptschwierigkeit liegt in dem 2maligen: heute und morgen und am dritten Tag; und der Hauptunterschied der Erklärungen hängt daran, ob diese Zeitbestimmung wörtlich oder sprichwörtlich verstanden wird. Im ersteren Fall — bei wörtlicher Erklärung kann man τελειουμαι natürlich nicht auf den Tod Jesu beziehen,

denn man kann ihm nicht die Aussage in den Mund legen, daß er in 3 Tagen sterben werde. Daher wird es erklärt: ich komme in 3 Tagen zum Abschluß mit meiner Wirksamkeit, und — so wird V. 33 damit verbunden — ich erreiche in diesen 3 Tagen zugleich die galiläische Landesgrenze, der ich zustrebe, um in Jerusalem den Tod zu finden (s. Meyer, Luk. 5 A. S. 453 f.). Eine eigenthümliche Modifikation dieser Ansicht findet sich bei Resch, Pragmatische Analyse der großen Einschaltung des Lukas II (Jahrb. für d. Th. 1877, I. S. 65 ff.). Er verlegt die Scene nach Peräa, und zwar auf denselben Tag, an welchem Jesus die Nachricht von der Erkrankung des Lazarus erhielt; er identificirt das „heute und morgen" V. 32 mit den 2 Tagen Joh. 11, 6; und findet in dem τελειουμαι eine Hinweisung auf die bevorstehende „Vollendungsthat" der Auferweckung des Lazarus, deren Erzählung in den „Logia" unmittelbar auf Luk. 13, 33 gefolgt und nur von Lukas übergangen sei. Ich würde diese Hypothese nicht erwähnt haben, wenn sie nicht in das Handbuch der Calwer Bibelerklärung (5 A. S. 131) Aufnahme und dadurch eine gewiß unverdiente Verbreitung gefunden hätte. Was aber diesen Erklärungsversuchen überhaupt den Boden entzieht, ist der Umstand, daß τελειουμαι dem Zusammenhang nach auf nichts anderes gehen kann, als auf den Tod Jesu. Denn V. 33 will doch offenbar sagen, daß Jesus deßwegen das Heute und Morgen sammt dem 3ten Tag zum Wandern benützen müsse weil er das τελειουσθαι nicht an Ort und Stelle erwarten könne, sondern dazu nach Jerusalem sich begeben müsse.

Diesem Sinn von τελειουμαι will die andere Erklärungsweise gerecht werden, glaubt aber deßwegen das „Heute, Morgen und am dritten Tag" sprichwörtlich verstehen zu müssen = „kurze Zeit" oder = „die von Gott mir bestimmte Zeit" setze ich mein Wirken fort, und dann gehts mit mir zu Ende. (Ersteres z. B. Keil, Markus und Lukas, S. 369, Letzteres Weiß, Leben Jesu II, S. 371 f.) Allein gegen diese Auffassung macht sich das Bedenken geltend, daß für eine Reise von Galiläa (oder Peräa) nach Jerusalem die 2—3 Tage V. 33 in wörtlichem Sinn so wohl passen, und man darum immer wieder sie auch V. 32 so fassen möchte.

Könnte man nun nicht — diesen Ausweg schlage ich vor — die Zahl der Tage wörtlich erklären, dafür aber dem ganzen Ausspruch eine sprichwörtliche Deutung abgewinnen? Jesus will jedenfalls dem Herodes sagen lassen, daß er sich durch seine Drohungen nicht von seinem Wirken abschrecken lasse, (vgl. Joh. 9, 4), und erklärt deßhalb: [wenn ich nur noch 3 Tage zu leben habe, so heißt mein Wahlspruch]: Heute und morgen treibe ich Dämonen aus und mache Kranke gesund, und nehme am dritten Tag ein Ende. Für die Möglichkeit den hypothetischen Grundsatz in dieser kategorischen Form auszudrücken, führe ich die Analogie von Sprichwörtern an, wie: Heute roth, morgen todt! *) (vgl. Sir. 10, 10). V. 33 schließt sich in demselben Sinn ganz passend an. „Uebrigens", korrigirt sich Jesus selbst in wehmütiger Ironie, „muß ich [wenn einmal feststeht, daß ich in drei Tagen sterbe], heute und morgen und am folgenden Tag reisen [um schleunigst nach Jerusalem zu kommen]; denn es thut's nicht, daß ein Prophet umkomme außerhalb Jerusalems! Die Ausdrucksweise ist hart, das gestehe ich, aber der Sinn scheint mir nur bei dieser Erklärung klar und schlagend.

*) Anm. Oder ausführlicher im Volkslied:
Gestern noch auf stolzen Rossen,
Heute durch die Brust geschossen,
Morgen in das kühle Grab!

Kleinigkeiten.

Von Dr. E. Nestle, Diakonus in Münsingen.

1) Wie Christus von den Jüngern angeredet wurde.

Eine merkwürdige und charakteristische Verschiedenheit, von der ich nicht weiß, ob sie anderweitig schon hervorgehoben wurde, findet sich bei den Evangelisten in Betreff der Art und Weise, wie die Jünger den Herrn anreden.

1) Für Lukas ist επιστατα charakteristisch, das sich im ganzen Neuen Testament nur bei ihm findet, auch nicht in der Apostelgeschichte, 5, 5. 8, 8. 45. 9, 33. 49 (17, 13 im Mund

der Aussätzigen); dagegen nennen nach ihm die Jünger Christum **nie** διδασκαλε, wie regelmäßig die andern Leute, Freund oder Feind. Nur eine scheinbare Ausnahme bildet 21, 7; denn eben dies διδασκαλε beweist, daß τινων λεγοντων V. 5 nach Lukas nicht von den Jüngern im engern Sinn zu verstehen ist. Die gewöhnlichste Anrede κυριε findet sich gleichmäßig im Mund der Jünger, 5, 8. (6, 46) 9, 54. 10, 17. 11, 1. 12, 41 (13, 23 τις) 17, 37. 22, 33. 38. 49, und anderer Leute 5, 12. 9, 61. 10, 40. 18, 41. 19, 8.

2) Bei **Markus** findet sich **nie** κυριε als Anrede der Jünger, und auch im Munde anderer Leute steht es nur einmal 7, 28 (Ja, Herr; aber doch essen die Hündlein; an einer weiteren Stelle 9, 24 „ich glaube; lieber Herr, hilf m. Unglauben, [so, die seltsame Interpunktion in dem revidirten Text bei Gebhardt] lassen die bessern Ausgaben übereinstimmend κυριε weg). Noch weniger findet sich in der erzählenden Rede, um dies beiläufig anzumerken, bei Markus das bei Lukas so gewöhnliche ο κυριος; der Anhang 16, 9 ff. wird schon durch ο μεν ουν κυριος V. 19 und του κυριου συνεργουντος V. 20 als nicht ursprünglich gekennzeichnet, eben so wie Mt. 28, 6 ο κυριος als späterer Zusatz (Glosse); Mc. 5, 19. 11, 3 und 13, 20 ist ο κυριος, resp. κυριος = יהוה. Dagegen braucht Markus διδασκαλε ohne Unterschied im Mund der Jünger wie der andern, auch an Stellen, wo κυριε viel näher liegen würde, wie beim Sturm auf dem Meer 4, 38. 9, 38. 13, 1 (von andern 9, 17. 10, 20. 35. 12, 14. 19. 32); außerdem bei den Jüngern ραββι, resp. ραββουνι nicht blos in der Leidensgeschichte 14, 45, wo es auch Matthäus hat (26, 25. 49, nie dagegen Lukas), sondern auch 9, 5 (Verklärung), 11, 21. Rabbi, siehe der Feigenbaum ist verdorrt; 10, 51 **Rabbuni** im Mund des Bartimäus.

(Fortsetzung folgt.)



Buchdruckerei von Greiner und Ungeheuer, Ludwigsburg.

Zur lutherisch-symbolischen Lehre von der Erbsünde und Taufe.

Von Pfarrer Feldweg in Ohnastetten.

I. Die Grundzüge der beiden Lehren.

1. Von der Erbsünde.

A. Der Rest des Guten im natürlichen Menschen.

Es ist ein ganz bestimmter wenn man so will einseitiger Gesichtspunkt, unter welchem die lutherisch-symbolische Lehre ein Interesse hat, im natürlichen Menschen einen Rest des Guten nachzuweisen. Man ist dabei so weit als möglich davon entfernt, diesem ethisch-prinzipiellen Stück der Anthropologie selbständigen Werth zuzugestehen. Vielmehr nur so weit man von hier aus eines Beweises bedarf für die Erlösungsfähigkeit des Menschen, werden die Aussagen gemacht. Hören wir dieselben nach dem Zeugniß desjenigen Symbols, das in der ganzen Frage in erster Linie in Betracht kommt.

In der F. C. wird gleich zu Beginn dieser Lehre der Unterschied zwischen ipsa hominis natura nach dem Fall und dem peccatum originis nachdrücklich aufrecht erhalten (519, 2 Ausg. der symb. B. von Müller). Sonst hätte der Sohn Gottes unsere Natur nicht annehmen, erlösen, heiligen können, sonst könnte er sie nicht einst von den Todten erwecken. Der Mensch hat noch einen Rest von Gotteserkenntniß und Erkenntniß seines Willens (589, 9) und eben noch die Capazität, quod liberum arbitrium verti potest ad bonum per gratiam Dei et fieri revera liberum ad quod creatum est. Jenes Fünklein von Gotteserkenntniß und Erkenntniß seines Wollens ist übrigens schon damit gegeben, daß der natürliche Mensch Gott und seinem Willen widerstrebt. Der

natürliche Mensch kann das Evangelium audire et aliquo modo meditari, aber nicht mit dem Zweck der Heilserkenntniß, sondern rein äußerlich (594, 24), denn er kommt nur zum Nichtglauben und zum Verachten des Evangeliums ut rem stultam. Es ist nur ein externis auribus audire aut legere (601, 53). Selbst wenn 601, 55 der Fall angenommen ist, daß die Menschen das Wort diligenter et serio anhören und meditiren, so ist mit dieser Bestimmung nicht wesentlich über die im bisherigen eingehaltene Linie hinausgegangen: Der hiebei geforderte Fleiß und Ernst ist nur eben derselbe, den der Mensch auf sonstige Werke anwenden kann. Von einem innerlichen auf das Wort Eingehen, von einer natürlichen Geneigtheit für den Inhalt desselben, ist entfernt nicht die Rede. Somit kann hier von einem Widerspruch der F. C. (vergl. Braun, Bemerkungen zur lutherisch-symbolischen Lehre von Erbsünde und Taufe, Theol. Studien 1881, Heft I., pag. 5) mit sich selbst nicht die Rede sein.

Das sind nun allerdings, wie Gerhard sagt, „vix tenues quaedam reliquiae imaginis Dei.“ Es ist aber doch genug ausgesagt, um dem Wirken des Geistes den Ort offen zu lassen: oder wie Thomasius sich ausdrückt: „Die formale Rezeptivität und Reaktivität für die göttliche Einwirkung besteht noch immerfort“ (Christi Person und Werk § 27). Der enge Kreis dieser Aussagen würde sich noch bedeutend erweitern, wenn die Stellung der lutherisch-symbolischen Lehre zu Rom. c. 7 eine andere wäre. Gewiß aber hat Thomasius Recht, wenn er sagt: (a. a. O.) ein συνήδεσθαι τω νομω του Θεου, was Paulus dort von sich aussagt, kann nicht in gleicher Weise von dem natürlichen Menschen wie er an sich ist, gelten“ weil nemlich der Apostel von Kindheit an unter der Zucht der göttlichen Heilsökonomie stand, vom Gesetz und Evangelium her Eindrücke empfangen und daher jenes innere Wohlgefallen am Gesetz gewonnen hat. Es läßt sich nun freilich fragen, ob sich nicht eine andere Behandlung der fraglichen Lehre denken ließe, welche ein selbständiges Interesse an derselben nähme und daher geschickter wäre zur Auffindung eines positiveren Resultates. Allein wenn wir historisch gerecht sein wollen, so werden wir zugeben müssen, daß die für die theologische Bewegung der Reformationszeit ausschlaggebenden Motive völlig von

der entgegengesetzten Seite herkommen. Hätte Luther nicht in dem Maße die Macht der Sünde in sich selbst erfahren, daß er in sich nichts mehr fand als Sünde, so hätte er sein „sola fide“ nie ausgesprochen, und auch ein anderer hätte niemals auf einem andern Wege dieses protestantische Princip aufgefunden. Wir halten also trotz der Bestreitung von Braun (a. a. O. S. 1) daran fest, in der Art der Behandlung der Lehre vom Rest des Guten im natürlichen Menschen eine Consequenz der historisch nun einmal prinzipiell so gestellten Frömmigkeit zu sehen. Dieses Urteil findet auch auf die folgende Lehre Anwendung.

B. Der Umfang, Inhalt und Ursprung des Bösen im natürlichen Menschen.

Erinnern wir uns an die Thatsache, daß die Theologie der Reformation für ihre Aussagen immer zuerst die Conformität mit der hl. Schrift in Anspruch genommen hat. Ließe sich nachweisen, daß der solenne Ausdruck dieser Theologie, wie er für die lutherische Kirche in den Symbolen gegeben ist, die Schriftaussagen über den Umfang und die Qualität der menschlichen Sündhaftigkeit überspannt und somit ein schwärzeres Bild von der empirischen menschlichen Natur entwirft als die Schrift selbst, dann hätten wir ein Recht offensiver Kritik, ja die Pflicht zu einer solchen. In Wahrheit aber halten wir dafür, daß der betreffende Nachweis nicht geliefert werden kann. Die Aussagen des Alten und Neuen Testamentes stimmen überein in dem auf alle mögliche Weise gegebenen Zeugniß von der totalen Störung und Verkehrung der menschlichen Natur. Zu einem Nachweis im einzelnen ist im Rahmen dieses Versuches nicht Raum. Es bedarf aber eines solchen für den vorliegenden Zweck auch nicht. Denn auch wer auf Grund der Anthropologie der Bibel glaubt ein wesentlich anderes, lichtvolleres Bild vom Wesen des natürlichen Menschen entwerfen zu sollen, wird zugeben, daß dies seine großen Schwierigkeiten hat, wird vielleicht noch zugeben, daß er für dieses Bild die schwärzesten Schatten und die schärfsten Linien, die ihm die Bibel an die Hand gibt, nicht verwenden kann; einfach aus dem Grunde, weil er dieselben für Uebertreibungen ansieht im Vergleich mit der empirischen Wirklichkeit. Hier ist nun sofort zu konstatiren, daß eine solche Be-

handlung einer theologischen Frage für die Väter der Symbole durchaus undenkbar war. Sie beurtheilten nicht die Schrift nach der Erfahrung, sondern die Erfahrung nach der Schrift. Ganz ausdrücklich versichert F. C. nach der Beschreibung der Erbsünde: Hoc quantum sit malum, verbis revera est inexplicabile, neque humanae rationis acumine indagari sed duntaxat per verbum Dei revelatum agnosci potest (520, 9). Alle vom Symbol über die menschliche Sündhaftigkeit gemachten Aussagen sind somit anzusehen als aus der Schrift geschöpft. Wir geben hier die wichtigsten.

„Nihil incorruptum in corpore et anima hominis“ F. C. 520, 8. Diese Corruption hat zur Folge eine völlige Unfähigkeit zur selbständigen Annahme des Heils. Der Mensch ist ratione peccati spiritualiter mortuus und ohne jede facultas se ipsum in vitam spiritualem revocandi. C. F. 524, 3. Wiederholt wird diese Consequenz eingeschärft Sol. Decl. 578, 25. 589, 7. . . . . ut ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo evangelium de Filio Dei . . . . propriis viribus percipere, intelligere, credere et verum esse statuere nequeant: C. F. 589, 9 vergl. 599, 44 und 45. Die verderbte Natur vermag in geistlichen Sachen nichts Gutes, „ne minimum quidem“ 578, 25; dieselbe kann coram Deo nihil aliud nisi peccare. Dieses sündliche Verderben besteht wesentlich im Mangel an Gotteserkenntniß und Gottvertrauen, sowie im Mangel an Erkenntniß dieser extrema corruptio und des Schmerzes darüber. Somit ist die Erbsünde 1) carentia justitiae originalis (Gerhard), sie ist aber auch vitiosa qualitas „prava et inordinata conversio ad carnalia et Deo adversa, quam in superioribus quam inferioribus hominis viribus ut sunt carnalis securitas, contemtus Dei, odisse judicium Dei, irasci Deo, habere fiduciam rerum praesentium“ (Loc. theol. tom. IV, Loc. X, Cap. IV § LXXII). Die Sündhaftigkeit ist somit ein übermächtiges Prinzip, eine den Menschen knechtende Gewalt. „Bringen wir in Abzug, was dem Christen als solchem eignet, so bleibt nichts übrig, als ein allgemeines und totales Verderben des Geschlechts. Die Sündhaftigkeit ist hier eine dem ganzen Menschen nach Natur und Person gleicherweise inhärirende, die innerste Neigung seines Herzens bestimmende Macht. Im rein

natürlichen Menschen beherrscht die Sünde die Neigung des Herzens und deßhalb auch die Persönlichkeit" (Thomasius a. a. O.).

Die „Bemerkungen" von Braun versuchen nun zu beweisen, daß in der Erbsündenlehre der Symbole ein Widerspruch vorhanden sei, indem dieselben sittlich-geistliche Lebensspuren im natürlichen Menschen konstatiren. Wenn die Sol. Decl. II, 9 dem natürlichen Menschen eine obscura notitiae Dei scintillula und die Kraft particulam aliquam legis tenere zuspreche, natürliche Gotteserkenntniß und natürliche Gesetzeserfüllung, so gehe damit (und mit dem schon oben geprüften serio et diligenter auscultare) die F. C. über das liberum arbitrium und die justitia civilis der Aug. und Apol. nach der pelagianischen Seite hinaus (a. a. O. S. 5 f.). Allein es wird hier aus den Aussagen der Sol. Decl. etwas herausgelesen, was gar nicht darin steht. Wenn der Mensch keine obscura notitiae Dei scintillula hätte, so wäre das wichtigste Stück seiner Natur nicht nur verderbt, sondern geradezu verloren gegangen. Mit keiner auch noch so starken Aussage über die Erbsünde ist diese Bestimmung unvereinbar. Daß aber mit dem „particulam aliquam legis tenere" eine natürliche Gesetzeserfüllung zugestanden sei, dies müssen wir entschieden als irrig bestreiten. Schon die hiebei angezogene Stelle Rom. 1, 19 ff. wehrt diesen Irrthum ab. Allein auch ohne diese Bibelstelle nöthigt uns sowol die Wortbedeutung als der Zusammenhang, welcher nicht von voluntas, sondern von intellectus handelt, hier eine Aussage über das Wissen, nicht über das Halten des Gesetzes zu finden. Auch im deutschen Text heißt es nur „ob er gleich noch wol ein dunkel Fünklein des Erkenntniß, daß ein Gott sei, wie auch Röm. 1 von der Lehre des Gesetzes hat:" Lediglich von einer relativen Erkenntniß des Gesetzes, mit keiner Silbe aber von einer Kraft zu dessen Erfüllung ist die Rede, daß aber Erkenntniß des Gesetzes in relativem Maße noch keine spirituales vires voraussetzt, weil unter solchen immer ein positives Verhalten des Willens gegenüber dem göttlich Geforderten verstanden wird, kann mit Grund nicht bestritten werden. Der Widerspruch wäre wahrlich zu stark, wenn man auf der einen Seite dem Menschen

alles und jedes Gute, positive Gute abspräche, und ihm dann doch daneben ganz unbefangen eine gewisse Kraft der Gesetzeserfüllung zugestände. Es ist daher die Behauptung dieses Widerspruches kaum anders zu verstehen, als entsprungen aus dem Wunsche für eine wesentlich den Symbolen entgegengesetzte Erbsündenlehre in diesen selbst eine Anknüpfung zu finden. Dieser Wunsch ist begreiflich, erfüllbar ist er nicht. Die Erbsündenlehre der Symbole speziell der F. C. ist konsequent.

Ueber den Ursprung des Sündenverderbens sagt Gerhard: Die naturae corruptio communicatur per propagationem und Thomasius erklärt dies so: „Die That der Abkehr fiel zusammen mit dem großen verhängnißvollen Moment, in welchem Adam die ihm anerschaffene Gemeinschaft mit Gott zum Inhalt seiner freien Selbstbestimmung machen sollte, in diesem Momente mußte eine widergöttliche Entscheidung zum fortwirkenden Princip für seine Persönlichkeit werden. Vermöge des Wechselverhältnisses zwischen Persönlichkeit und Natur konnte es aber nicht fehlen, daß letztere von der Bestimmtheit, die sich jene gab, mitbestimmt und infizirt wurde, die eintretende Corruption also den ganzen einheitlichen Menschen traf. Die Selbstverkehrung des Anfängers unseres Geschlechts war als solche Verkehrung der menschlichen Art. Derselbe Zustand kommt in allen einzelnen Gliedern des durch Zeugung (nach Leib und Seele) sich fortpflanzenden Geschlechts zum Vorschein“, (a. a. O.).

Diese Erörterung über den Ursprung des Sündenverderbens ist klar und hat die psychologische Wahrscheinlichkeit für sich. Wie oft wirkt eine That auf das ganze Leben eines Menschen entscheidend ein! Wie oft empfängt namentlich in schlimmer Richtung eine ganze Generation nachwirkende Anstöße von ihren Urhebern!

Indessen diese Seite der Erbsündenlehre hat zu sehr die Erfahrung für sich, als daß ein besonderer Widerspruch gegen sie erhoben werden sollte, um so mehr dagegen wird ein solcher geltend gemacht gegen den weiteren Satz, daß die **Erbsünde Schuld nach sich zieht.** Es ist die Behauptung der Zurechnung der ersten Sünde Adams an die nachfolgenden Generationen ein der modernen Anschauung durchaus ferne liegender Begriff. Es ist ja nicht schwer, diesen Begriff aufzulösen durch die Ein-

führung der beinahe wie ein Axiom angenommenen Gleichung von Schuld und individueller That. Allein die Consequenzen sind bedenklich. Gibt es keine Zurechnung fremder Schuld so gibt es auch keine Zurechnung fremder Gerechtigkeit. Wer nun diese Consequenz unter keinen Umständen ziehen kann, der wird eben hiedurch sich verpflichtet sehen zu einer tieferen Begründung der imputatio der Sünde Adams. Man muß sich nur von einer einseitigen, d. h. nur forensischen Fassung dieses Begriffes ferne halten, wie er allerdings in der altprotestantischen Lehre vorzugsweise vertreten wird. Im Gegensatz hiezu gilt es im Auge zu behalten, wie nicht bloß durch einen göttlichen Richterspruch eine Uebertragung fremder Schuld stattfindet, sondern wie zwischen Adam und dem nachfolgenden Geschlecht ein derartiger Naturzusammenhang besteht, daß derselbe das göttliche Urteil rechtfertigt. Der Sinn für einen solchen Naturzusammenhang ist allerdings dem modernen Individualismus abhanden gekommen, er war dagegen in dem ganzen Alterthum lebendig (man vergleiche namentlich die griechischen Tragiker). Daß indessen auch heute nicht alles Verstehen des Begriffs der Gesammtschuld eines Geschlechts aufgehört hat, dafür ist ein Beweis die Thatsache, daß jeder religiös und sittlich ernster Denkende in Bezug auf die Sünden seines Volks ein Maß von Schuld auf sich nimmt, welches über seine individuelle Schuld hinausgeht. Der in der Verschiedenheit des Zeitverhältnisses liegende Unterschied zwischem diesem Analogon mit der Zurechnung der adamitischen Schuld ist doch nicht so groß, um die Giltigkeit desselben aufzuheben; ebensowenig wird dasselbe entkräftet durch den Einwand, daß man es dort mit der Antheilnahme an der Schuld einer Mehrheit und hier mit der Uebertragung der Schuld eines Einzigen zu thun habe; denn genau genommen löst sich dieser Einwand auf, sobald man daran denkt, daß eine besonders große Gesammtschuld nur eben durch besonders starke Verschuldung etlicher Individuen sich ergibt; z. B. aus Anlaß der Attentate wurde die Erkenntniß unserer Gesammtschuld aufs stärkste erregt.

Hiemit ist festgestellt, daß auch noch in der modernen Anschauung, soweit dieselbe wenigstens religiös sittlich richtig orientirt ist, die oben gebildete Gleichung nicht ausschließliche Geltung hat,

und es ist damit die Möglichkeit der Einordnung der Zurechnung der adamitischen That an das ganze Geschlecht in den Kreis unserer ethischen Denkweise gegeben.

Nunmehr erübrigt uns noch die Prüfung einer Reihe von Aussagen der symbolischen Lehre, in welchen das Maß der natürlichen Sündhaftigkeit so hoch angelegt zu sein scheint, daß für den Rest des Guten im Menschen, der wie oben zu zeigen versucht wurde, im Interesse der Erlösungsfähigkeit konstatirt wird, kein Raum mehr übrig zu bleiben droht. Die Wichtigkeit dieses Punktes motivirt seine besondere Hervorhebung.

C. Solche Aussagen über die Erbsünde, welche den sittlichen Charakter des Menschen zu leugnen scheinen.

S. 593, 19 lesen wir in der F. C. „eam ob causam (wegen des Deo et voluntati eius hostiliter repugnare) sacrae litterae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant. Und es sind gerade diese Ausdrücke, welche immer wieder und so auch neuestens (Braun, a. a. O. S. 4) als die sittliche Freiheit des Menschen absolut negirend in Anspruch genommen werden. Hören wir, wie die F. C. selbst sich über diese Ausdrücke ausspricht: S. 594, 24 homo hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus. Der Begriff „truncus“ (dem entsprechend auch die Reihe der andern Begriffe) darf also keineswegs übertrieben werden, als ob damit jede geistige Regsamkeit geleugnet wäre. Eine solche ist vorhanden, nur daß sie sich zum göttlichen Willen abstoßend verhält. Um ein rebellis genannt werden zu können, muß man positiven Widerstand leisten. Wenn es also 593, 20 heißt in spiritualibus et divinis rebus . . . . homo est instar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi ac statuae vitae carenti, quae neque oculorum oris aut ullorum sensuum cordisve usum habet, so ist diese Reihe von gesteigerten Ausdrücken nicht in einem so allgemeinen Sinne zu nehmen, wie dieselbe ihn etwa haben könnte ohne die oben genannte Stelle und ohne die sofort zu citirende Stelle desselben Zusammenhangs. Es ist allerdings leicht sagen, in solchen Aussagen werde der sittliche Charakter

des Menschen geleugnet. Man kann zugeben, daß wer das thun wollte, ähnlicher Wendungen sich dabei bedienen könnte. Aber eine ganz andere Frage ist, was nöthigt, ja nur, was berechtigt uns zu einer solchen Auffassung gerade hier in diesem Zusammenhang? Wird dieser genügend in Betracht gezogen, so ist der einzig richtige Sinn der Stelle weder mißzuverstehen, noch zu beanstanden. Die Frage ist: was thut der natürliche Mensch für sein Heil? Und die Antwort: nichts, weil er dafür keinen Funken Interesse, kein Aug oder Ohr oder Herz hat. Ohne die Initiative des heiligen Geistes keine Bekehrung, ja nicht der leiseste Anfang dazu; vielmehr nur Widerstreben dagegen. Grund für dieses Widerstreben ist das mangelnde Interesse für res spirituales einerseits und das lebendige Interesse für civiles externae res andererseits.

Und daß selbst mit den oben angeführten in ihrem Sinn bestimmten Ausdrücken für das Wirken des hl. Geistes nicht jede Zugänglichkeit abgeschnitten werden will, das lehren in demselben Zusammenhange die Worte (593, 22): ad hanc vero Spiritus Sancti renovationem nullus lapis, nullus truncus sed solus homo creatus est.

Hiemit ist doch vorausgesetzt, daß man mit den Ausdrücken „lapis“, „truncus“ u. s. f. die anerschaffene Offenheit des Menschen für Einwirkungen des göttlichen Geistes nicht hat als aufgehoben bezeichnen wollen. Allerdings ist diese Offenheit infolge der Sünde verkehrt in ihr Gegentheil, das verderbte Wesen des Menschen richtet sich nicht, wie dies natürlich wäre, wenn man des Menschen Zustand vor der Sünde bedenkt, verlangend diesen Geisteseinwirkungen entgegen, sondern widerstrebt denselben. Allein auch das Widerstreben ist noch ein sittliches Verhalten, ein solches wäre nicht mehr möglich nur unter zwei Voraussetzungen. Entweder der Mensch müßte eigentlich satanisch geworden sein; dieser Fall liegt aber nicht vor, wird von der Schrift nirgends behauptet und darum auch nicht in Betracht gezogen. Oder der Mensch müßte auf die Stufe des Thieres gesunken sein, rein keinen Sinn mehr haben für Einwirkungen des göttlichen Geistes. Dieser Fall ist indessen ausdrücklich ausgeschlossen mit den angeführten Aussagen über den Widerstand des natürlichen Menschen gegen

Gnadeneinwirkungen. Wird an diesen Widerstand gedacht, dann kann man die Erbsünde eine actuosissima qualitas nennen, (Gerhard); denkt man aber an die Unfähigkeit des Menschen von sich aus in geistlichen Dingen etwas zu thun, dann ist er lapis und truncus.

Nach beiden Linien sind Parallelen aus der hl. Schrift leicht nachzuweisen. Wir erinnern nur an Rom. 8, 7 *το φρονημα της σαρκος εχθρα εις θεον* einerseits und an Eph. 2, 2 *υμας οντας νεκρους τοις παραπτωμασιν και ταις αμαρτιαις υμων* sowie an die Beschreibung des Herzens Matth. 15, 16 andererseits. Allerdings kann man auch nach dem bisher zur Begründung der starken Aussagen der Concordienformel Angeführten den Protest aufrecht erhalten. Ein guter Rest im Menschen, den der Geist Gottes sozusagen nur verstärken, potenziren dürfte, ist durch jene Aussagen absolut geleugnet; wer nun einen solchen anzunehmen für nothwendig hält, der wird in der den Symbolen zu Grunde liegenden Anschauung einen Fehler finden. Man wird immer geltend machen die Bekehrung eines qualitativ so ungünstig gestellten Menschen, wie ihn die C. F. voraussetze, sei nicht möglich ohne ein magisches Wunder. Wir lassen diesen Vorwurf einstweilen auf sich beruhen, und wollen zur Vertheidigung der symbolischen Lehre nur noch zwei Punkte hervorheben. Erstens: man hat gesagt, die symbolische Lehre von der Taufe sei nur möglich gewesen zu einer Zeit, in welcher man rein keinen erfahrungsmäßigen Vergleich mit einem großen Complex Ungetaufter gehabt habe. (Br. a. a. O. S. 13). Die Thatsache ist richtig, der Schluß daraus gewiß nicht. Wenn sich unter den Heiden ein Heilsverlangen zeigt, so ist dies nicht eine Frucht ihres natürlichen Herzens, sondern eine Wirkung der berufenden Gnade. Ein solches Verlangen ist nur sporadisch, das allgemeine Bild vom sittlichen Zustand des Heidenthums entspricht gewiß den Grundlinien der symbolischen Lehre vom natürlichen Sündenverderben. Fürs andere berufen wir uns auf die praktische Erfahrung.

Es kann nicht geleugnet werden: Das christliche Bewußtsein gerade unserer lebendigsten Christen ist

in Hinsicht der Frage nach der ursprünglichen Verderbtheit der menschlichen Natur vollständig einverstanden mit dem kirchlichen Dogma. Wenn hier der Ort dazu wäre, so könnten hiezu aus dem Munde des Volks drastische Belege beigebracht werden. Woher schöpft nun das christliche Bewußtsein diese Erkenntniß? Etwa aus der Lehrtradition? Es ist doch bekannt, daß diese keineswegs so durchgreifend wirkt, man denke nur z. B. an die Eschatologie. Wir glauben, in erster Linie wird jenes Bewußtsein geschöpft aus der Schrift und aus der Erfahrung. Und jede Abschwächung der betreffenden Aussagen wird hier einfach als ein Aufrichten eigener Gerechtigkeit angesehen.

2. Von der Taufe.

A. Allgemeine Aussagen über die Wirkung der Taufe.

Der Mangel an Erkenntniß der horrenda ira Dei adversus peccatum und ihrer Folge, des Todes, das wissentliche und willentliche Fortleben in der fleischlichen Sicherheit, dieser Zustand kann durch preces, admonitiones, obsecrationes, minae, objurgationes, doctrina, conciones nicht geändert werden. Eine Aenderung tritt erst ein, wenn der Mensch per Spiritum Sanctum illuminatur, convertitur et regeneratur (593, 21). Dabei ist alles was ad renovationem absolvendam pertinet, simpliciter soli divinae operationi et Spiritui sancto zuzuschreiben (594, 25). Diese Gnadenwirkung ist aber nicht unfehlbar, der Mensch hat, wie oben gezeigt, die Fähigkeit, dem Wort Gottes zu widerstreben (713, 41). Doch findet dieses Widerstreben nicht in der Art statt, daß dadurch jede Wirkung der Gnade vereitelt werden könnte, dieselbe wirkt vielmehr bis zu einem gewissen Grad übermächtig, wie man namentlich sieht aus der wichtigen Stelle über die Taufe F. C. 592, 16 Deus per Spiritum Sanctum initium in baptismo fecit atque veram Dei agnitionem et fidem in cordibus nostris accendit atque operatus est. Hienach ist die Wirkung der Taufe eine sehr umfassende: wahre Erkenntniß Gottes und Glauben bewirkt sie eben in dem Sinne, daß der natürliche Widerstand gebrochen und dem Menschen Freiheit gegeben wird, sich in Beziehung zu Gott zu setzen, ja ein gewisser Zug zu Gott hin ein-

gepflanzt wird. Allein ob dieser Zug zur Herrschaft kommt, das ist dann die Sache der menschlichen Freiheit. **Somit besteht die Wirkung der Taufe im Allgemeinen wesentlich in der wiederhergestellten Freiheit des Menschen**, vergl. S. 604, 67: alle Getauften haben jam liberatum arbitrium, sie können nicht allein das Wort Gottes hören, sondern demselben auch, wenn gleich in großer Schwachheit, Beifall thun und daran glauben. **Als die Wiederherstellung der religiös-sittlich für sich voll verantwortlichen Persönlichkeit im Unterschied von der angeborenen, nur relativ verschuldeten Beeinflussung durch die religiös-sittliche Gattungsverderbniß haben wir somit die Taufe anzusehen.** Vergl. Thomasius a. a. O. § 68: „Das Band, das den Menschen mit unentrinnbarer Macht unter das Fleisch und unter den Tod knechtete, wird innerlich gelöst, es wird soweit durchschnitten, daß der Getaufte den unheilvollen Gewalten, in die das Naturleben des Menschen verflochten ist, nicht mehr dienen muß, ob er wohl ihren Einflüssen noch fortwährend unterstellt bleibt.

B. Die genaueren Bestimmungen über die Wirkungen der Taufe, insbesondere über das Verhältniß des Wortes zum sichtbaren Element und über den sog. Kinderglauben.

Hierüber spricht sich F. C. ganz kurz aus 560. 23, indem der Irrthum der Schwenkfeldianer verworfen wird, die behaupten, quod aqua baptismi non sit medium per quod Dominus adoptionem in filiis Dei obsignet et regenerationem efficiat. Diese Aussage hat eine ziemliche Weite. Doch ist besonders durch das zweite Verbum ausgeschlossen, an eine bloß sinnbildliche Bedeutung der Taufe „sinnbildliche Darstellung der geistlichen Erneuerung oder Wiedergeburt des Menschen“ (Braun, a. a. O. S. 16) zu denken. Vielmehr will hiemit gesagt werden, daß das äußere Element der Träger einer göttlichen Gnadenwirkung sei. Die ganze Frage wird genauer behandelt in der lutherischen Dogmatik. Hier ist vor allem wichtig die Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Wasser. Es ist nach Gerhard das Wort, welches dem Wasser, tribuit vim sacramentalem regenerandi renovandi ac

salvandi sine quo aqua esset ac maneret simpliciter aqua neque vim illam coelestem obtineret (a. a. O. tom. IX. Loc. XXI. Cap. V. § LXXX). Die conjunctio mit dem Wasser ist supranaturaliter et singulariter. Bezeichnend ist folgende Vergleichung: sicut cum flatu discipulis dabatur Spiritus Sanctus ita per baptismi aquam donatur hominibus (Gerhard, a. a. O. § LXXXIV). So kann kein Zweifel sein über die Behauptung einer wesentlichen Verbindung der übernatürlichen Kraft mit dem sinnlichen Element. Da haben wir nun allerdings eine Wirkung einer zunächst äußern Thatsache auf das innere Leben, aber keineswegs vermittelt durch die geistige Erfassung und Verarbeitung derselben, sondern wir haben eine unmittelbare Wirkung, unerklärbar, wunderbar. Eben darum ist die Taufhandlung aber nur zunächst eine äußere Thatsache, in Wahrheit ist sie etwas ganz anderes, nemlich ein innerliches göttliches Wunder, das von selbst zu einer Potenz des inneren Lebens wird, ohne daß das menschliche Denken ihm erst einen Sinn abgewinnt (vergl. Braun, a. a. O. S. 19). Viele werden freilich in dieser Behauptung nur ein Beispiel groben Denkens zu erkennen vermögen, dem wissenschaftliche Feinheit abgeht. Wir glauben aber indessen, daß die Thatsachen diesem groben Denken entsprechen. Ist nicht mit dem leiblich entstehenden Menschen auch schon seine ganze geistige Disposition mitgesetzt? Die enge Verbindung, die innige Durchdringung von Geistigem und Leiblichem, von unsichtbaren Kräften und sichtbaren Trägern derselben begegnet uns Schritt vor Schritt. Solche Thatsachen zeigen doch, daß es noch andere geistige Wirkungen gibt als solche, die durch das Bewußtsein vermittelt sind.

Die Wirkung der Taufe aufs kürzeste und umfassendste ausgedrückt ist die Wiedergeburt. Daran halten wir fest trotz der Erklärung von Braun, daß sich in der Taufe die Wiedergeburt keineswegs vollziehe, auch nicht keimweise oder principiell (a. a. O. S. 18). Hierüber sagt Thomasius: „Der Geist des verklärten Gottmenschen macht den Täufling zur Stätte seiner Wohnung und Wirksamkeit, insofern ist die Taufe die Wiedergeburt . . . . . es senkt sich der heilige Geist als Geist Christi in die Tiefe seines Wesens ein. Das ist jenes geheim-

nißvolle Gebiet, welches noch unterhalb des lichten Bewußtseins liegt und in dem die geistleiblichen Lebenskräfte des Menschen ihren Quellort haben, es ist das Gebiet, innerhalb dessen sich Gott selbst einen Ort für seine Einwirkung auch auf den natürlichen Menschen offen hält, das Gebiet, in dem das Gewissen liegt, also recht eigentlich die centrale Stätte des menschlich-natürlichen Lebens, von wo aus einerseits ein lebendiger Verkehr mit dem lichten Personleben des Menschen andererseits ein lebendiger Verkehr Gottes mit dem Menschen stattfindet (a. a. O. § 68). Und in Betreff des Verhältnisses von Wasser und Geist sagt derselbe Dogmatiker: „Mittelst des Wassers theilt der Herr dem Täufling seinen Geist mit."

Wenn sonst die Wirkung der Taufe als Vergebung der Sünden bezeichnet wird, so ist dieses im Vollsinn allerdings nicht ohne Buße und Glauben zu denken, und in diesem Sinne ist auch der Ausspruch des Art. XIII der C. Aug. zu verstehen, wornach fides requiritur in usu sacramentorum, d. h. die volle Bedeutung des Taufsakraments erfährt nur Derjenige an sich, der dem in demselben liegenden Antriebe zum Glauben gehorcht (vergl. in demselben Art.: sacramenta . . . . . sint signa ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur proposita). Indeß liegt schon in dem gnädigen Handeln Gottes auf den Menschen ein Beweis, daß Gott dem Menschen um Christi willen seine Sünden verzeiht; ferner bringt der Umstand, daß Gott seinen Geist in den Täufling einsenkt, es mit sich, daß derselbe keineswegs mehr Gegenstand des göttlichen Zorns sein kann.

Aus dem bisher über die Wirkung der Taufe Gesagten ergibt sich, daß allerdings das Sakrament in seiner unmittelbaren Wirkung nicht abhängig ist von dem Verhalten des Menschen, insofern die göttliche Gnade hier eben nicht mit dem Menschen zusammenwirkt, sondern in einer solchen Weise in den Menschen hineinwirkt, daß derselbe sich zum Wirken der göttlichen Gnade passiv verhält. Es ist wesentlich die göttliche Gnade selbst, welche die Receptivität der Täuflinge, insbesondere der unmündigen, bewirkt. Vergl. Gerhard: sane infantes non adferunt secum fidem ad baptismum, interim tamen Spiritus Sanctus per ipsum

baptismi sacramentum fidem in cordibus illorum operatur, per quam υιοθεσιας, remissionis peccatorum ac vitae aeternae participes redduntur und nachher „die kleinen Kinder werden durch die Taufe und in der Taufe mit dem eigenen Glauben beschenkt" (a. a. O. Loc. XXI, Cap. VIII, § CCXX). Wir möchten sagen: Der das Licht gemacht hat, der hat auch das Auge dafür gebaut, der die Gnade gibt, der gewährt auch die Empfänglichkeit dafür. Wie aber dort das Sehen, das Rechtsehen, der Gebrauch des Augenlichts doch Sache des Menschen ist, so ist auch der Gebrauch der göttlich gewirkten Empfänglichkeit Sache des Menschen. Gerhardt citirt auch eine Stelle aus Luther, in der gesagt ist, daß die Kinder nur für uns keine Erkenntniß haben, aber nicht für Gott. Und das ist gewiß wahr. Wieviel wissen wir denn von dem Geistesleben eines Kindes? Wieviel können wir also ausmachen über das Wirken des Geistes auf ein Kind? Warum soll nicht auch in einem Kind „eine gottgewirkte Aufgeschlossenheit des innern Menschen für das Heil" (Thomasius) vorhanden sein können?

Mit einer solchen vom Verhalten des Täuflings unabhängigen Wirkung des Sakraments ist man noch lange nicht am opus operatum in dem Sinne angelangt, wie dasselbe von den Symbolen z. B. C. Augt. Art. XIII verdammt wird. Denn die fides quae credat remitti peccata, wird eben durch die Taufe geweckt und für künftig möglich gemacht. Eine andere Frage wäre freilich, ob denn nicht die Behauptung dieser durch eine äußerliche Handlung bewirkten innerlichen Wirkung des Zuges zu Gott hin aus der Taufe ein opus operatum mache. Auf diese Frage ist zu erwiedern, in diesem Sinne ex opere operato wirkt die göttliche Gnade unzählige Male, nemlich überall da, wo der Zug der Gnade übermächtig über den Menschen kommt; wo er nicht erst gefragt wird: willst du die göttliche Gnade an dir erfahren, sondern wo er sie eben auf einmal erfährt. Die nachfolgende Selbstentscheidung ist weder durch solches Wirken der Gnade durchs Wort, noch speziell durch das Taufsakrament ausgeschlossen.

Darüber soll kein Streit sein, daß die Gnadenwirkung der Taufe erst durch den durch das Wort gewirkten Glauben volles persönliches Eigenthum

wird. Eben darauf arbeitet der in der Taufe mitgetheilte göttliche Geist hin. Es bleibt also bei einem „ingens discrimen“ zwischen Getauften und Ungetauften, wenn gleich die Mission heutzutage Beispiele an die Hand gibt, daß der Glaube der Taufe vorangehen kann; von den Anabaptisten und Quäckern ganz abgesehen. Damit ist ja nicht ausgeschlossen, daß der Getaufte auf eine andere Weise gläubig wird, als der Ungetaufte, daß sich der göttliche Geist von früh an wirksam erweist, namentlich das Gewissen schärft. Wenn dagegen die Heiden das Wort annehmen, so geschieht das keineswegs infolge eines liberum arbitrium zur Annahme desselben und zur Applikation des darin wirkenden Geistes, sondern infolge der Wirkung des Geistes, welcher sie zu Christus zieht (Braun a. a. O. S. 12 f.). Hiefür ließen sich gerade aus der Missionsgeschichte schlagende Beispiele beibringen. Soweit es sich also um solche Ungetaufte handelt, die weder mittelbar noch unmittelbar vom göttlichen Wort berührt wurden, so ist das ingens discrimen zwischen ihnen und Getauften einfach vorhanden. Denn die einen haben den göttlichen Geist und werden von demselben beeinflußt, die andern haben ihn nicht, sie sind geistlich todt. Nur das ist zuzugeben, daß erfahrungsgemäß viele Getaufte aus eigener Schuld auf den Zustand des geistlichen Tods herabsinken und daß an ihnen alsdann das Wort wie bei Ungetauften wirkt.

C. Aus den Aussagen über die Nachwirkung der Sünde in den Getauften ist am meisten ersichtlich, daß die lutherische Kirche keine magische Vorstellung von der Wirkung der Taufe.

Wenn es richtig wäre, was Braun sagt S. 9: „Unter allen Umständen bleibt nach lutherischer Lehre in der Taufe ein Wunder göttlicher Allmacht, das aus Fleisch Geist macht, ein Wunder, das dem katholischen Verwandlungswunder an unvermittelt magischem Charakter nichts nachgibt“, so müßte man erwarten, daß zufolge lutherischer Lehre nach der Taufe nur noch Geist, kein Fleisch mehr vorhanden wäre. Wir möchten aber wissen, wo jemals von der lutherischen Dogmatik so etwas behauptet worden ist, es werde in der Taufe „aus Fleisch Geist gemacht.“ Das ist ein völlig

unbiblischer Gedanke, aber ebenso auch ein unsymbolischer und unlutherischer. Vielmehr im Gegensatz zum fleischlichen Wesen des natürlichen Menschen wird in der Taufe ein neues Princip in denselben eingesenkt, der Geist Christi und dieser bleibt das ganze Leben lang im Streit mit dem Fleisch. Wäre die lutherische Tauflehre magisch, d. h. würde sie Wirkungen behaupten ohne jede vernünftige durch die Freiheit des Menschen bedingte Vermittlung, dann wäre nicht einzusehen, warum nicht in der Taufe alle Sündenmacht, sondern nur ein Theil derselben fortgeschafft wird. Statt dessen schafft aber nach lutherischer Lehre die göttliche Gnade in der Taufe nur der menschlichen Freiheit Raum und setzt sie in den Stand, sich für Gott zu entscheiden. Das geschieht allerdings durch ein Wunder, aber dieses Wunder ist im Interesse der menschlichen Freiheit. Und nur wo der freigewordene Mensch seine Pflicht thut, nur da hilft ihn die Taufe etwas: in den Himmel hineingezaubert wird niemand. Beweis dafür ist die stetige Aussage von der nachwirkenden Sünde. Es ist sehr bezeichnend, daß die F. C. 526, 17 den ganzen weitern Verlauf des religiösen Lebens des Menschen nach der conversio als quotidiana poenitentiae exercitia bestimmt; poenitentia, Erkenntniß, Bekenntniß, Bereuen der Sünde, das ist die Hauptsache. Das ist aber eine Thätigkeit der menschlichen Freiheit. Weiter S. 537, 4 et credentes illi spiritu mentis suae perpetuo luctantur cum carne hoc est cum corrupta natura, quae in nobis ad mortem usque haeret. Ferner ist ebendaselbst die Rede vom vetus Adamus, qui adhuc in hominis intellectu voluntate et in omnibus viribus eius infixus residet. Also so wenig ein magisches, zauberhaftes Ausrotten des Fleisches, daß dasselbe einfach bleibt, nur wird ihm eine neue Macht entgegengestellt. Dieser Vorstellung von einem sittlich-religiösen Kampf zwischen Fleisch und Geist entspricht es ferner, daß eine fortschreitende Ueberwindung des Bösen gelehrt wird, in eigener sittlicher Arbeit. Keineswegs wird hiebei auf die Gnade, welche „aus Fleisch Geist macht“ rekurrirt. F. C. 597, 37 lesen wir von einem proficere de die in diem, von progressus subinde majores in ferendis bonis fidei fructibus.

Vergl. 597, 39, wo von den Wiedergeborenen gesagt ist, daß sie in diesem Leben eo usque progrediantur, ut bonum velint eoque delectentur et bene agere atque in pietate proficere studeant. Es ist stets hinzugefügt, daß solchen sittlichen und religiösen Fortschritt der heilige Geist bewirke, aber wie 526, 17 gesagt ist, die voluntas renati ist dabei nicht otiosa. Daß es sich um keine magische Wirkung in der Taufe handelt, geht auch daraus klar hervor, daß der heilige Geist wieder verloren werden kann (605, 69). Der Mensch kann seine ihm in der Taufe gegebene Freiheit so oder so anwenden, er kann sich auch von der Gnade abwenden. Wenn dann wieder Bekehrung eintritt, so wird dieselbe gewirkt durch das Wort, das hier wirkt wie bei einem Ungetauften. Die Taufe wird aber nicht wiederholt, vielmehr kann sich der durchs Wort zur Buße erneuerte Mensch im Glauben an die erste Taufe halten.

Es ist nun behauptet worden (Braun a. a. O. O. 9, f.), die F. C. lasse die Frage ungelöst, wie ein solches Verlieren der Taufgnade und Zurücksinken in den geistlichen Tod mit dem Wesen der Taufgnade und den in ihr wirksamen, das lib. arbitr. dirigirenden vires spirituales vereinbar sei. Mit einer richtigen Fassung der symbolischen Tauflehre beantwortet sich indessen diese Frage von selbst. Wenn die Hauptsache, die durch die Taufgnade gewirkt wird, die Wiederherstellung des liber. arb. ist, so ist eben damit die Möglichkeit auch einer gottwidrigen Entscheidung desselben gesetzt. Nirgends bestimmmt die F. C. das Maß der vires spirituales so hoch, daß dadurch ein Zurücksinken in die Sünde ausgeschlossen wäre. Hätte allerdings die Behauptung, daß die lutherische Lehre ein Wunder göttlicher Allmacht konstatire, das aus Fleisch Geist mache, Recht, dann wäre der Verlust der Taufgnade eine völlige Unmöglichkeit.

Weiter hat Braun im gleichen Zusammenhang den Anstand erhoben, daß die Frage nicht klar beantwortet werde, an welchen Punkten die Sünde der Wiedergeborenen aufhöre, infirmitas zu sein, und zum Verlust der Taufgnade, des hl. Geistes, führe. Zur Begründung dieses Umstandes wird gesagt, die angegebenen

Merkmale dieser Sünde seien theils zu unbestimmt, theils setzen sie den Verlust der Taufgnade und die Knechtung unter die Sünde schon voraus. Allerdings wenn die behauptete Ueberspannung der Taufgnade in den Symbolen ausgesprochen wäre, dann würde ein motibus Spir. S. contumaciter repugnare (Sol. D. II, 83) ihren Verlust schon voraussetzen, weil ein solches Verhalten eines absolut gut gewordenen Menschen undenkbar wäre. Da nun aber die Symbole und speziell die F. C. sich von einer solchen Uebertreibung durchaus frei halten, so genügen Ausdrücke wie der angeführte, um zu zeigen, wo die Sünde aufhört, infirmitas zu sein. Es ist doch mit dem contumaciter repugnare eine derartige Willensrichtung konstatirt, welche den gesunden Stand des geistlichen Lebens in der quotidiana poenitentia ausschließt. Mit dem Eintritt einer derartigen Willensrichtung ist der Verlust der Taufgnade gegeben.

D. Der letzte Grund der lutherischen Lehre von der Erbsünde und Taufe liegt im religiösen Interesse der Heilsgewißheit.

Die Darstellung der Lehre von der Taufe, die Braun gibt, legt die ganze Wirkung der Taufe in die Hand des Menschen. Wer den „Taufgedanken" richtig vollzieht, der hat etwas an der Taufe, wer das aus irgend einem Grund nicht thut, der hat nichts an ihr. Einer so lockern Basis der Heilsgewißheit hätten sich unsere Alten nicht anvertrauen mögen. Jenes „den Taufgedanken vollziehen" ist ja nicht glauben im lutherischen und biblischen Sinn. Der biblische Glaube hält sich an die geschenkte Gnade Christi. Zwar scheint beidemal der Inhalt derselbe zu sein. Jener Taufgedanke läßt sich ja ungefähr so formuliren: Gott hat mir die Wiedergeburt als Lebensziel vorgesetzt, er will mir vergeben, er will mich heiligen (vergl. Braun a. a. O. S. 18). Das hat mir Gott in meiner Taufe als mich direkt angehend bezeugt (a. a. O. S. 27). Der lutherische Taufgedanke lautet dagegen ungefähr so: in meiner Taufe hat mich Gott zu seinem Kind angenommen, er hat mir seinen Geist geschenkt, er hat mir meine Sünden vergeben, er hat mir die Seligkeit geschenkt um Christi willen. Wo, fragen wir, ist die

größere Heilsgewißheit? Dort, wo die ganze Bedeutung der Taufe in die Zukunft fällt und wo es daher schlechterdings nicht ersichtlich ist, warum noch von einem mystischen Element in der Taufe geredet werden will, da wir doch den baarsten Rationalismus haben, oder hier, wo ich nicht bloß ein Bild dessen habe, was an mir geschehen soll (S. 26), sondern die Sache selbst, hier, wo die reale Bedeutung der Taufe fertig als die einer vergangenen vollendeten Thatsache vorliegt, hier, wo sie nicht ein (NB. leeres und darum nur sehr mit Unrecht so genanntes) Vehikel eines centralen geistlichen Vorgangs (S. 26) ist, sondern wo sie ein centraler geistlicher Vorgang selbst ist, durch welchen sich in meinem Verhältniß zu Gott und darum auch in Gottes Verhalten zu mir eine reale Aenderung vollzogen hat? Nur der zweite Taufgedanke resp. die biblische Glaubensaussage über die Taufe ergibt jene fides justificans, jenes lebendige und solide Vertrauen auf die Gnade und clementia Gottes, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere quam eam fiduciam sibi eripi pateretur (F. C. 626, 12).

„Allein aus Gnaden" das ist lutherischer aber auch biblischer Grundsatz. Sobald aber die Lehre von der natürlichen Verdorbenheit abgeschwächt, sobald dem Menschen ein liberum arbitrium, sobald ihm vires spirituales gelassen werden, fällt dieser Grundsatz hin. Darum sagt die F. C. 717, 60 quum enim natura nostra peccato corrupta et iccirco irae divinae et aeternae damnationis rea sit, Deus nobis nihil debet neque ullo jure tenetur ut nobis verbum suum et Spiritum Sanctum largiatur atque gratia et favore nos persequatur. In der göttlichen Gnade ist unser Heil viel fester begründet als in jeder eigenen guten Qualität des Menschen. „Gott wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen." „Wenn ihr alles gethan habt, so sprecht, wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig sind;" weil uns nemlich alles dazu gegeben wird von Gott, weil wir nichts eigenes haben, dazu verwenden können, weil was unser eigen dabei ist, nur Sünde ist. Es ist das religiöse Interesse der absoluten Abhängigkeit, der Wahrung der höchsten göttlichen Ehre, wenn S. 723, 88 gesagt wird „falsum est et cum verbo Dei pugnat, cum docetur, quod non sola Dei misericordia et unicum sanctissimum Christi meritum, verum

etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae . . . ."
Ebenso ist es aber auch das Heilsinteresse, das jeden heilserwerbenden Faktor aus dem Menschen hinauslegt, weil ja doch im Menschen die heilsabstoßenden Faktoren von vorn herein überwiegen; „wenn die Seligkeit in der Menschen Hände stände, würden sie dieselbe viel leichtlicher als Adam und Eva im Paradies geschehen, ja alle Stunden und Augenblicke verlieren."

Es ist somit ein tiefreligiöses Interesse, das wir an der Festhaltung dieser Lehre von des Menschen völligem Verderben und von der real wirkenden göttlichen Gnade in der Taufe haben und jede Aenderung dieser Lehre in der Richtung, daß man die Taufe nur für eine sinnbildliche Darstellung der Wiedergeburt erklärt (Braun a. a. O. S. 18), müssen wir für ebenso unbiblisch als praktisch gefährlich ansehen; trotz des entgegengesetzten Vorwurfs in letzterer Hinsicht.

Dieser Vorwurf geht davon aus, daß in der orthodox-lutherischen Kirche diejenige Betrachtungsweise der Taufe die herrschende geworden sei, welche die Bekehrung nur als einen Nachklang der Taufe ansieht und wird dahin formulirt, daß diese Betrachtungsweise, „das christliche Leben, indem sie das hohe Ziel persönlicher Bekehrung nicht zu seinem selbständigen Recht kommen ließ, zu einer gewissen Sicherheit und Mattigkeit herabgedrückt, der seelsorgerlichen Arbeit ihren treibendsten Stachel, Seelen zu retten, genommen und so vielfach zum geistlichen Schlaf von Geistlichen und Gemeinden beigetragen habe, (a. a. O. S. 11)." Daß ein solcher Mißbrauch der Taufgnade vielfach vorgekommen ist, das kann man zugeben, ohne dafür die symbolische Lehre verantwortlich machen zu müssen, denn auch hier abusus non tollit usum. Wo findet sich denn aber in den Symbolen irgend ein Ausspruch des Inhalts, daß die Entfaltung der vires spirituales mit innerer Nothwendigkeit zur Hingabe an den hl. Geist und also zur conversio führe (ebend.)? Setzt denn nicht das hiefür geltend gemachte baptismi exercitium aus dem Cat. Maj. voraus, daß der Mensch mit entschiedenem Willensentschluß dasselbe ausübt? Würden die vires spirituales mit innerer Nothwendigkeit zur conversio führen, mit innerer Nothwendigkeit „ein fortgehendes Abstoßen und Ueber-

winden der das Geistesleben alterirenden fleischlichen Triebe involviren", so wäre rein nicht abzusehen, warum nicht eine allgemeine conversio und vollendete Heiligung aller Getauften die Folge wäre; es wäre nicht zu verstehen, warum gerade der Cat. Maj. in dem von der Taufe handelnden Abschnitt so sehr auf den Glauben dringt.

Wir müssen aber überhaupt bestreiten, was Braun über das Vorhandensein einer verschiedenen Betrachtung der Taufe in den Symbolen ausführt. Wir können nicht finden, daß in F. C. Sol. D. II 83 die conversio als etwas Neues, als eine höhere über die in der Taufe vollzogene Wiedergeburt hinausgehende Stufe des geistlichen Lebens dargestellt wäre (a. a. O. S. 10). Die angeführte Stelle bezieht sich ausdrücklich auf eine vorhergehende, nemlich auf Sol. Decl. II, 70 f. Dort ist was zu einer wahrhaftigen Bekehrung gehört zu dem Endzwecke entwickelt, um zu konstatiren, daß die causa efficiens hiezu nicht in den natürlichen Kräften des Menschen zu suchen sei, sondern daß haec omnia (die immutatio renovatio der motus in hominis intellectu voluntate et corde u. s. f.) solius Spiritus Sancti dona sint atque operationes. Schließlich ist gefordert „ut dona illa sedulo exereeamus, cogitantos quam grave sit peccatum, tales Sp. S. operationes impedire aut illis resistere.

In Consequenz dieser Stelle will nun Sol. Decl. II. 83 gar nichts anderes, als die Bestimmung der Merkmale nicht eingetretener Bekehrung geben und die Ursache des Unterbleibens derselben fixiren. Diese Ursache ist nichts anderes als das Eintreten der so schweren Sünde, vor welcher II 72 warnt, und nicht ein Zurückbleiben auf einer niedrigeren Stufe geistlichen Lebens, wie man annehmen müßte, wenn die Bekehrung, wie behauptet, eine höhere Stufe wäre.

Ehe die Bekehrung eintritt, ist nach den Symbolen überhaupt keine selbständige Stufe geistlichen Lebens vorhanden, ihr Eintritt geschieht, wie oben gezeigt, damit, daß die Gnadenwirkung der Taufe durch den durchs Wort gewirkten Glauben volles persönliches Eigenthum wird. Es ist nirgends gelehrt, diese conversio falle mit der regeneratio in der Taufe zeitlich zusammen und nur insofern könnte man jene Behauptung einer doppelten Stufe

geistlichen Lebens aufrecht erhalten, sofern es einen Zeitpunkt gibt, in welchem zwar regeneratio noch nicht aber conversio im Leben des einzelnen Getauften vorhanden ist. Allein diese ganze Reflexion liegt außerhalb des Gesichtskreises der Symbole. Für sie liegt die Sache vielmehr so: regeneratio und conversio bilden Ein organisch zusammengehörendes Ganzes, nur daß dasselbe sich nicht mit „innerer Nothwendigkeit" entwickelt, sondern daß seine Vollendung vom liber. arb., das auch der Gnade widerstehen kann, abhängig gedacht wird. Die beiden Faktoren in diesem Entwicklungsproceß sind die göttliche Gnade und die durch die Taufe entbundene menschliche Freiheit. Sieht man mehr auf den ersten Faktor, so erscheint die conversio mehr als ein exercere dona Sp. S., sieht man mehr auf den zweiten, so erscheint sie mehr als das was sie ihrem Namen nach ist.

Daß nun der zweite Gesichtspunkt auch nur annähernd irgendwo in den Symbolen in einer Weise geltend gemacht werde, wie es z. B. der Pietismus fordert, wird sich nicht nachweisen lassen. Es wird gut sein, diese Schranke des damaligen Standpunkts anzuerkennen. Hievon wird im folgenden Abschnitte die Rede sein.

Hier ist nur noch ein Wort davon zu sagen: wie steht es um den praktischen der lutherisch-symbolischen Tauflehre gemachten Vorwurf? Wir konstatiren, der Vorwurf trifft nicht nur eine Betrachtungsweise der Symbole im Unterschied von einer andern, einfach, weil eine solche doppelte Betrachtungsweise nicht vorliegt, weil stets die organische Verbindung der conversio mit der regeneratio festgehalten wird. Diese kann man vom modernen Standpunkt aus immerhin das Präludium der Bekehrung nennen, sofern sie dessen Grundmotive in sich enthält, jene den Nachklang, resp. das ausgeführte Thema selbst, das was auf das Präludium folgt. — Nur daß man sich dabei beidemal vor der Voraussetzung hüte, das was uns die Hauptsache ist, das Thema der Bekehrung sei es in gleicher Weise der reformatorischen Theologie gewesen. Die praktische Consequenz aber, die sich aus der lutherischen Tauflehre ziehen läßt, finden wir am besten präcisirt durch das Schriftwort: „Halte was du hast, auf daß dir niemand deine Krone raube. Die Bußpredigt bleibt denen gegenüber, die die

Taufgnade verloren haben, in ihrem vollsten Recht, sie hat eben an der Thatsache der Taufe ihren natürlichsten Anknüpfungspunkt. „Gedenke, wovon du gefallen bist.“ Aber das Weiden der Heerde ist doch wohl der Seelsorge oberstes Geschäft. Seelen retten, das ist der treibende Gedanke der Mission. Daß wir heutzutage innere Mission zu treiben haben, ist ja sicher, aber soweit ist es noch nicht, daß sie unsere erste und wichtigste Aufgabe wäre. Zum Gehorsam aber gegen den für die Seelsorge principiellen Befehl des Herrn „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe“ gibt unseres Erachtens den mächtigsten Antrieb der Rekurs auf die Taufgnade, wie sie voll und ganz in der lutherisch-symbolischen Lehre erfaßt ist.

II. Das Grundprincip der symbolisch-lutherischen Lehre von der Erbsünde und Taufe und seine Wahrheit.

Wir halten uns wie bisher an die Concordienformel als den präcisesten Ausdruck der symbolischen Lehrentwicklung. Die zwei Lehren haben eine ganz genaue innere Verbindung, d. h. eine sachliche Verbindung. Die Concordienformel ist in denselben durchaus konsequent und ohne Widersprüche. Kurz gesagt und alle Zwischenglieder einmal weggelassen ist die Lehre diese: Die Taufe ist diejenige Handlung, durch welche Gott den menschlichen Willen befreit. Denn von Natur hat der Mensch einen Willen, der unfrei ist, er befindet sich nemlich durch die Erbsünde in einer nothwendig feindseligen Richtung Gott gegenüber. Die Befreiung geschieht nun aber nicht sozusagen in dem Grade, daß die verkehrte Richtung des Willens gar nicht mehr möglich wäre, vielmehr bestehen fortan im menschlichen Willen eigentlich zwei Richtungen, eine der ursprünglich verkehrten Richtung gemäße und eine dieser entgegengesetzte. Der Streit dieser beiden Richtungen ist das Ergebniß der Taufe. Es ist für die Concordienformel und für die ganze lutherische Lehrentwicklung charakteristisch, daß keineswegs der Sieg, der kurz gesagt göttlichen Willensrichtung ausgesagt wird, als ein für den Wiedergeborenen noth-

wendiges Requisit. Dieser Gedanke steht gar nicht im Vordergrund (wie wohl heutzutage). Ganz gewiß kommt nun zum Verständniß der symbolischen Lehre es eben darauf an, sich dieser Thatsache bewußt zu werden. Wir heben diese Thatsache nicht hervor in der Meinung, dieselbe ihrer etwaigen Bestreitung entgegensetzen zu wollen, diese Bestreitung ist füglich gar nicht zu erwarten. Aber vom Standpunkt der Gegenwart aus ist es nothwendig eben den von diesem thatsächlich verschiedenen Standpunkt jener Zeit, da die Concordienformel entstand, klar zu umgrenzen. Thut man das nicht, so sind Mißverständnisse eben unvermeidlich. Dann erscheint uns von unserem Standpunkt aus leicht etwas als irrig, was es thatsächlich nicht ist. Wir versuchen also den Standpunkt der Concordienformel klar zu bezeichnen und von diesem aus die Lehre von der Taufe und Erbsünde zu begreifen. Es handelt sich gewiß für die damaligen Theologen um den verstandesmäßigen, d. h. in sich zusammenhängenden und innerlich konsequenten Ausdruck ihrer Heilserfahrung. Was unter dieser Heilserfahrung, die wir die reformatorische nennen dürfen, zu verstehen sei, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist die Rechtfertigung allein durch den Glauben. Wir sind überzeugt, daß nun alles darauf ankommt, hier säuberlich zu verfahren, nemlich nicht mehr zu verlangen als vorhanden ist oder nicht zu unterschätzen was vorhanden ist, oder auch das was vorhanden ist nicht größer darzustellen als es wirklich ist, vielmehr eben zu sehen und zu bedenken, was vorhanden ist. Dann wird es einem nicht passiren, die Wurzel des Stammes deßhalb zu tadeln, weil diese zuerst die Hauptkraft dem Stamme zuführt und nicht den Aesten, oder auch da schon die früchtereichen Aeste sehen zu wollen, wo noch nicht mehr vorhanden ist als eben der Stamm mit den Ansätzen zu Aesten. In der Lehre von der Taufe und Erbsünde in der Concordienformel haben wir nichts anderes als den besonders charakteristischen Ausdruck der oben bezeichneten Heilserfahrung. Besonders charakteristisch ist der Ausdruck der Natur der Sache nach. Hier, wo vom Anfang des menschlichen Lebens die Rede ist, handelt es sich um Principielles und eben darum Allgemeines, individuelle Unterschiede

kommen gar nicht in Betracht. Eben darum kommt hier die Lehre zu ihrem schärfsten Ausdruck und ist es für das ganze System von entscheidender Bedeutung, ob diese Lehre wahr ist, oder falsch.

Für die reformatorische Heilserfahrung steht fest: Das Heil in Christo ist absolut. Alle Unklarheit über den eigenen Gnadenstand, alle Angst des schreckenerfüllten Gewissens wird erfahrungsmäßig nur dadurch gehoben und überwunden, daß das Heil als allein in Christo ruhend gedacht wird. Dies ist der Gedanke des Glaubens. Aber wer ist das Individuum, das diesen Gedanken vollzieht? Unmöglich der natürliche Mensch, ihm fehlt zu diesem Gedanken geradezu alles. Genauer gesagt ist dieser Gedanke des Glaubens ja ein Schluß mit dem Obersatz: Ich habe keine Gerechtigkeit, und dem Untersatz: Christus ist die Gerechtigkeit aller Sünder; also, so lautet der Schluß: ist er auch meine Gerechtigkeit. Der natürliche Mensch ist nun sowohl zur Erkenntniß des Unter- als des Obersatzes völlig unfähig. Die Gewißheit hierüber schöpfen die reformatorischen Theologen gleicherweise aus der Erfahrung wie aus der Schrift. Wenn nun doch der Mensch den bezeichneten Schluß vollzieht, so kann er dies nur infolge göttlicher Wirkung. Diese göttliche Wirkung ist die Erleuchtung des Menschen durch den heiligen Geist in der Taufe und durch das Wort. Weiter als der Schluß des Glaubens braucht nicht ermöglicht zu werden, und der Mensch, der den Schluß vollzieht, ist gerettet. Niemals aber darf der Schluß selbst verändert werden, namentlich darf der Obersatz in keiner Weise alterirt werden. Nicht als ob auf der Stärke der Sündenerkenntniß die Lehre ruhen würde. Diese ist ja nicht im Untersatz, auf welchem doch der Schluß ruht, ausgesprochen. Vielmehr auf der Stärke der Heilserkenntniß in Christo ruht der ganze Schluß. Wie stark dieses Heil ist, zeigt sich eben an der Thatsache der Taufe. Ohne die Erleuchtung durch den heiligen Geist ist der neugeborene Mensch verloren, durch dieselbe geht „die anderweitige Geburt“ vor sich, der Mensch vermag sein Verderben und Christi Heil zu erkennen und ist gerettet. Auf den psychologischen Her-

gang im getauften kleinen Kind reflektirt die reformatorische Theologie im Ganzen gar nicht, sondern gründet sich hier einfach auf die Schrift (hauptsächlich Joh. 3, 6; Tit. 3, 5) und die Analogie im erwachsenen Wiedergeborenen. Diese zeigt den oben bezeichneten Streit des gottfreundlichen und gottfeindlichen Willens und der erste ist nur durch die Gnade lebendig zu erhalten, also auch, so lautet der Analogieschluß, nur deren Werk. Somit ist die Natur des Menschen an sich Feindschaft wider Gott. Die Natur des Ungetauften und ihre ganze Sündhaftigkeit wird somit durch einen einfachen Rückschluß aus der Erfahrung gewonnen. 2. Die materielle Vermittlung der Taufgnade durch das Wasser hat prinzipiell keine Schwierigkeit. Sie entspricht vielmehr ganz einfach der geistleiblichen Organisation des Menschen und der mit dem Schöpfungsbegriff gegebenen jeden Dualismus zwischen Geist und organisirtem Stoff ausschließenden vielmehr ein kausatorisches Verhältniß des Geistes zum Stoff enthaltenden Anschauung über das Verhältniß beider. Es liegt in der Absicht dieses Versuchs, gerade diesen Punkt als einen kardinalen zur Anerkennung zu bringen. Es muß gesagt werden: hier ist das christliche Princip zu erkennen für eine Reihe der allerwichtigsten Fragen. Landerer, wenn gleich kein Vertreter des Begriffes der Geistleiblichkeit, hat doch stets gesagt, es werde in der Dogmatik nicht besser werden, bis wir jenen aus dem Paganismus stammenden Dualismus von Körper und Geist überwunden haben. Es soll sofort zugegeben werden, daß dieses Princip ein in der Art unbewiesenes Axiom ist, als man dieses stoffsetzende und in den Stoff eingehende Wirken des Geistes nicht zu einer klaren Anschauung zu bringen vermag. Dieses Princip hat also zunächst nur den Werth einer Hypothese, mit der ich viel erklären kann. Allein anders stellt sich die Sache, wenn dieses Princip ausreicht zur Erklärung vieler sonst unlösbarer Fragen des menschlichen Geistes in der Weise, daß man eine einheitliche Weltanschauung bekommt, sobald man dieses Princip annimmt und umsomehr, je konsequenter man dasselbe durchführt. Dann kommt man zu dem Satz: es

gibt nirgends in der Welt reinen Geist, losgelöst von jedem leiblichen Organ — denn das Wort hat auch eine materielle Vermittlung — aber auch umgekehrt irgend einen Stoff völlig ohne Geist. Das richtige Verhältniß des Geistes zum Stoff ist vorhanden und wird immer mehr verwirklicht im Reich Gottes. Sollte man nun das Verhältniß des Stoffes zum Geist evident machen können, so müßte man eine Erkenntniß des reinen Geistes haben, was wir auf unserer jetzigen Entwicklungsstufe nicht haben. Somit ist jener obige Satz von der relativen Unbeweisbarkeit des betreffenden Princips oder Axioms von dem kurz gesagt produktiven und organisirenden Verhalten des Geistes gegenüber dem Stoff wissenschaftlich erwiesen. Wir können dieses Axiom in seiner Bedeutung für die christliche Metaphysik dem Axiom der Schwerkraft als der Ursache des thatsächlichen Verhaltens der Himmelskörper zu einander vergleichen.

Es gibt nun allerdings nicht wenige Theologen, die von einer solchen Anschauung nichts wissen wollen, in welcher der Begriff der Geistleiblichkeit eine Rolle spielt. Und doch sind wir thatsächlich geistleibliche Wesen. Die künftige Entwicklung der Theologie wird dieses idealistische Extrem überwinden und damit das Moment der Wahrheit in der heutigen materialistischen Strömung der Naturwissenschaften sich wieder zu eigen machen. In der reformatorischen Theologie handelte es sich bekanntlich um denselben Gegensatz, namentlich im Abendmahlsstreit. Auch dort war die Losung der einen „finitum non capax infiniti.“ Die lutherische Theologie hat sich hiebei von Anfang auf die gesunde Seite gestellt, daß was Gott zusammengefügt hat, der Mensch nicht trennen soll. Wirkt thatsächlich die materielle Welt auf unseren Geist in tausendfacher Weise ein, so ist es nur nothwendig, daß irgendwie das Wirken des Geistes Gottes auch leiblich vermittelt sein muß. Im Uebrigen wird es bei der Frage „wie mag solches zugehen?“ sein Bewenden haben mit der Antwort des Herrn Joh. 3, 8. Die Grenzen unseres Wissens als solche zu erkennen und ihre Ursachen zu erkennen, ist auch ein Erkennen. Wir haben

kein erfahrungsmäßiges Wissen vom Geistesleben eines Kindes, wir haben nur allen Grund anzunehmen, daß es seine Seele schon mit auf die Welt bringt. Aber behaupten zu wollen, von geistigen Vorgängen könne nicht die Rede sein, ehe bewußtes Leben vorhanden ist, das sich in der Sprache kundthut, wer gibt uns dazu ein Recht?

Die geistleibliche Organisation des Menschen ist's aber auch, welche von den reformatorischen Theologen erkannt wurde in ihrem Einfluß auf das Leben des Wiedergeborenen. Das leibliche Leben des Menschen hat neben dem geistigen eine gewisse Selbständigkeit. Eben darum kann auch die Sünde nicht überwunden werden in absoluter Weise nur dadurch, daß das geistige Leben erneuert wird, was in der Rechtfertigung geschieht. Vielmehr hat die Sünde am Leib einen gewissen Rückhalt. „Der alte Adam hängt den Gläubigen an bis in die Gruben (F. C. 643, 18)." Und in dieser Richtung geht die Linie, welche wir mit den Theologen der Concordienformel mit allem Recht vertheidigen wollen gegenüber dem Vorwurf, es handle sich in der lutherischen Tauflehre um etwas Magisches, d. h. Undenkbares, Unpsychologisches.

3. Aber nun die Schranke des reformatorischen Standpunktes. Wir können sagen: die Reformatoren machen das Wort Christi wahr: „Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kind, der kommt nicht hinein." Sie empfangen es als ein Kind, sie wollen nie etwas weiter als die Gnade Gottes in Christo empfangen.

Daß die Rechtfertigung mit der Heiligung unverworren bleiben muß, das ist der Streit hier und nichts anders und diesen Punkt hat die lutherisch-symbolische Theologie auf jedem Blatt vertheidigt. Daß darüber nicht die praktische Werthschätzung der Heiligung, aber die lehrhafte Ausbildung derselben in zweite Linie trat, sollte man nicht leugnen. Es ist zuzugeben, daß die reformatorische Theologie kein besonderes Bestreben zeigte, die Empfänglichkeit des natürlichen Menschen so zu untersuchen, daß doch ja dieselbe nicht zu klein vorgestellt werde. Es gehört hieher auch die lutherische Betrachtungsweise von Römer 7. Bekanntlich wird diese Stelle vom Wiedergeborenen gefaßt. Und dabei ist es der lutherischen

Anschauung eigentümlich, den thatsächlichen Zustand, in dem der Wiedergeborene sich befindet, mehr von der Seite wie er Römer 7 als von der, wie er Römer 8 dargestellt ist, ins Auge zu fassen. Das ist nun eine Einseitigkeit, welche in der Consequenz des Systems liegt, aber die Sache selbst ist ganz gewiß nur richtig. Denn der neue Mensch ist nicht so an die Stelle des alten getreten, daß dieser zerstört würde. Vielmehr ist ihm nur die Alleinherrschaft genommen, resp. das Subjekt hat die Fähigkeit, sich nach beiden Seiten hin nach der gottgewollten und nach der gottwidrigen zu entscheiden. Die nun dem Menschen von Natur innewohnende Richtung ist die letztere. Die entgegengesetzte gottgewollte ist immer nur durch Ergreifung der Gnade möglich. *Sofern nun für die lutherische Theologie der Schwerpunkt in der imputirten Gerechtigkeit liegt, hat sie kein wesentliches Interesse, die Verminderung der Anziehungskraft der dem Menschen natürlichen gottwidrigen Richtung durch das Wirken der entgegengesetzten Richtung nachdrücklich zu behaupten*, wohl aber hat sie ein Interesse, jene verkehrte Richtung immer wieder in den Vordergrund zu stellen, und zugleich auf die geschenkte Gerechtigkeit in Christo hinzuweisen.

Obwohl hier nun allerdings eine Einseitigkeit vorliegt, so ist doch auf der andern Seite anzuerkennen, wie wir nicht erst die reformatorische Lehre auszulöschen haben, um dafür die richtige an die Stelle zu setzen. Nein wir dürfen nur anknüpfen an das auch hier ausgesprochene richtige Princip. Der Mensch wird von vorn herein als ein geistiges Wesen aufgefaßt, aber in einer derartigen Verfassung befindlich infolge der Erbsünde, daß er Gott widerstrebt. Daher die wiederholte Aussage, daß der Mensch schlechter sei als ein Stamm. Was fehlt nun hier? Ist das Princip etwa ungesund? Ist denn mehr nothwendig als dieses Princip zu entwickeln? Was ist, von dem oben angegebenen metaphysischen Axiom ausgehend noch Unbegreifliches daran, wenn auf das geistleibliche Wesen des Menschen noch in einem sehr unentwickelten Zustand desselben eine durch das Wasser und das Wort vermittelte geistige Wirkung in der Weise ausgeübt wird, daß dadurch das Kind hingezogen wird zu Gott? Wenn auch zunächst nur im unbewußten Gefühl, in welchem überhaupt

Geistliches und Leibliches am leichtesten einander durchdringen? Es darf hier auf eine Analogie aus dem Kindesleben hingewiesen werden. Wer sich auf sehr frühe religiöse Eindrücke besinnen kann, wird finden, daß das keineswegs durch das Bewußtsein vermittelte Eindrücke gewesen sind, sondern Gefühlseindrücke. Eine Predigt z. B. wirkt auf ein drei- bis vierjähriges Kind schwerlich durch ihre Gedanken, sie wirkt durch ihren würdigen heiligen Ton, durch ihre unmittelbare Wärme, ein Gebet wirkt wiederum nicht durch seine Bitten, sondern durch die Feierlichkeit und Demut der Sprache. Das alles kann zusammen sich zu einem ganz wunderbaren Zug nach oben in dem Kindesgemüt vereinigen, weil der innerste Lebensherd berührt worden ist, der Punkt, wo Geistliches und Leibliches sich nicht mehr scheiden lassen aber sich durchdringen. Es ist gar keine Frage, daß die heutige Entwicklung der Theologie aufs Reale geht, sie wird dadurch genöthigt schon durch den feindlichen Gegensatz. Nur wenn die Kirche zeigt, daß sie im Stande ist und sie allein, Gottesmenschen zu produziren zu allem guten Werk geschickt, nur dann bringt sie sich in Anerkennung im Volksleben. Und dazu muß auch die Theologie mithelfen. Es muß insbesondere einem württembergischen Theologen heilige Pflicht sein, jenes Erbe seiner Väter, jenes Dringen auf eine universale christliche Weltanschauung auf ein allseitiges Erfassen des Göttlichen auch in der Natur nicht verloren gehen zu lassen, sondern zeitgemäß damit zu wirthschaften. Die Wahrheit aber, welche unsere Zeit am meisten nöthig hat, ist diejenige von der Kraft des Christenthums. Es ist das eine andere Seite der christlichen Wahrheit, als man sie brauchte zur reformatorischen Zeit. Wir dürfen diese Wahrheit aber nicht in den Augen derer, welche sie annehmen sollen, dadurch entwerthen, daß wir sagen: wir geben euch nur, was ihr aus euch selbst haben könnt, wir dürfen sie aber noch weniger zu durchsichtig präpariren und zu einem bloß Rationellen auflösen. Nein betonen müssen wir mit Nachdruck ihre Wunderkraft, ihre Verbindung mit dem Leiblichen, ihre Geistleiblichkeit. Nur so überwinden wir alle Extreme des Materialismus und des Rationalismus, nur so werden wir dem Wahrheitselement des Pantheismus gerecht. Noch soll auf einen wichtigen Punkt hingewiesen werden. Was den Katholicismus

aufrecht erhält, was ihn fähig macht, religiösen Gemütern zu genügen und das religiöse Bedürfniß des Volks zu befriedigen, das ist nicht in letzter Linie der Umstand, daß er, allerdings in vielfach verkehrter und gewiß nicht zu vertheidigender Weise die Durchdringung des Geistlichen und Leiblichen lehrt. Ohne reales Hereinwirken übernatürlicher göttlicher Kräfte in die diesseitige Welt gibt es einmal keinen dauerhaften Volksglauben und Glauben überhaupt, dabei wird es bleiben trotz aller Proteste gegen Magie und Superstition.

Wenn man die lutherische Lehre von der Erbsünde und Taufe weiterbilden will, so muß man ihre Grundlagen stehen lassen, aber man muß sie ohne den verdunkelnden Schatten ansehen, der in der reformatorischen Zeit und in der Periode der altlutherischen Orthodoxie auf dieselbe fiel vom katholischen Synergismus her. Daß es sich schließlich darum handelt, nicht daß der Mensch für gerecht gehalten wird, sondern daß er gerecht ist, das ist ebenso gewiß, als die lutherische Grundwahrheit, daß nur derjenige zu einem neuen Leben Muth faßt, der durch den Glauben an die zugerechnete Gerechtigkeit Deckung für seine Vergangenheit und für die Zukunft die Bürgschaft seines Heils gewonnen hat ohne die Forderung eigener Gerechtigkeit.

Beidemal aber ist es die menschliche Freiheit, welche durch die göttliche Gnade principiell in der Taufe wiederhergestellt und gerettet wird vor ihrem mächtigen Widersacher, der übermächtigen Sünde im Fleisch, und welche dort die in Christo geschenkte Gnade ergreift, hier die in ihm neugewonnene Willensrichtung im Leben bethätigt.

Und der Centralakt, auf welchem das neue Verhalten des Menschen beruht, ist die Wirkung der göttlichen Gnade auf das innerste Leben des Menschen, sei es nach seiner Naturseite in der Taufe, sei es nach der Seite seines bewußten Lebens im Wort, wo vollendetes christliches Leben vorliegt, sicherlich nach beiden Seiten und wo das christliche Leben die normalste Entwicklung genommen hat, nach der Naturseite zuerst.

Die Lehre Jesu von der Bedeutung der Kinder für das Reich Gottes.

Von C. F. Jäger, Dekan und Stadtpfarrer in Tuttlingen.

Die Apostel des Herrn haben die Aufmerksamkeit, welche der Herr den Kindern zuwendet, und die scharfen Worte, mit welchen er sich gegen Unfreundliche und Aergernißgebende derselben annimmt, nie ganz zu verwerthen verstanden. Die apostolischen Mahnungen an Eltern und Kinder erheben sich nur wenig über den gesetzlichen alttestamentlichen Ton und Gesichtskreis und zeigen nur unvollkommene Beachtung der den Kindern drohenden Gefahren und mangelhaftes Verständniß der Tragweite dieser Aergernißgefahren. Zwar bricht im ersten Brief des Apostels Johannes ein hellerer Strahl von dem Licht der Kinderfreundschaft Jesu durch und er glaubt auch erwachsene Gemeindegenossen mit der Anrede: „Kindlein“ ehren zu können: aber doch hat auch dieser Apostel, in welchem sich die Züge des Herrn vielseitiger wiederspiegeln, nur einen Theil dessen verwerthet, was der Herr über die Kinder gesagt und an ihnen gethan hat. Die schwachen Herzen der Apostel und der ersten Jüngerschaaren mußten in Kampfesnothzeiten sich gepanzert halten mit Kriegsmoralgrundsätzen, welche ihnen der Herr selbst Matth. 10 eingeschärft hatte für die bevorstehende Verfolgungszeit: Da galt es zunächst sich bereit zu machen zum Verlassen von Weib und Kind um des Herrn willen, alle Liebeskraft der Herzen zu concentriren auf Christum und alle Sorgen um das Seelenheil der Kinder ganz auf Ihn zu werfen. Zwar hat der Geist des Herrn theilweise seine Apostel wieder aus der hochgespannten Märtyrerstimmung heraustreten lassen, indem er, ihnen nahezu erschöpfende Zeugnisse von dem Wesen und Werth des Ehebundes zur Verkündigung anvertraute; aber die Folgerungen, welche sich daraus ergeben könnten für die Beurtheilung und Behandlung der Kinder, sind gekürzt und unterbrochen worden. Nur das starke Herz Jesu konnte die ganze Sorge und Angst um die von Aergerniß bedrohte Kinderwelt auf sich nehmen und zu vollem Ausdruck bringen auch in solchen Zeiten, in welchen er nicht Frieden, sondern das Schwert zu bringen berufen war.

Es ist eine ganz falsche Voraussetzung, welche sich in den Kreisen der gebildeten Christen weit verbreitet findet und von der Theologie unwidersprochen fortwuchert, wenn man die Erzählung von der Segnung der Kinder durch den Herrn als einen vereinzelt stehenden Zwischenakt glaubt behandeln zu dürfen, in welchem der Herr nur so gelegentlich seine Hirtenfürsorge für die verlorenen Schafe vom Hause Israel eben auch einmal auf eine zufällig ihm zugetragene Kinderschaar ausgedehnt habe, ohne die Kinderwelt auf die Dauer besonders im Auge zu behalten. Dagegen spricht schon dieß, daß die Vorstellung eines Kindes vor die streitenden Jünger, das Drohwort des Herrn wider die Aerger nißgebenden und die Segnung der Kinder von allen drei synoptischen Evangelien erzählt werden und zwar als drei der Zeit nach von einander mehr oder weniger fern liegende und doch mit einander zusammenhängende Vorkommnisse: schiebt doch das Lukasevangelium nicht weniger als acht Kapitel zwischen die erstgenannte Geschichte und das Drohwort wider die Aergernißgebenden und weiß auch von allerlei Dingen zu erzählen, welche zwischen diesem Drohwort und der Segnung der Kinder liegen. Dazu kommt, daß gerade dieses Drohwort, zum Schutz der Kleinen wider die Aergernisse vom Herrn ausgerufen, zu den heftigsten Kundgebungen Jesu wider die Feinde des Reiches Gottes gehört und die tiefste Gemüthsbewegung verräth (weit mehr als sein Auftreten gegen die Entweihung des Tempels in Jerusalem, seine Worte gegen die Verächter seiner Jünger und seine doch so gewaltige Rede wider die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23). Der Herr ist nicht der Mann, welcher einem Gegner den Mühlstein mit dem Strick um den Hals sammt folgender Exekution gar noch als ein geringeres Uebel wünschte, wenn er nicht sich um sein Allerheiligstes mit diesem Wort hätte wahren wollen, d. h. um etwas, das für ihn eine selbständige Bedeutung gewonnen hat und nicht blos mit der Masse der verlorenen Schafe vom Hause Israel zusammen von ihm unter Andern auch beiläufig berücksichtigt wurde, wie etwa Zöllner und Sünder und sonstige Mühselige und Beladene. Ferner berichtet das Markusevangelium, daß Jesus auch bei der Vorstellung eines Kindes vor die streitenden Jünger dieses Kind geherzet habe: und die Geschichte von

der Segnung der Kinder durch den Herrn ist zwar ein mit wenig Worten darstellbarer, aber in Wirklichkeit doch sehr umständlicher, zeitraubender, ermüdender Vorgang gewesen, so daß den Jüngern, schon ehe er begonnen hatte, beim bloßen Gedanken an den unabsehbaren Zudrang von Kindern und Müttern die Geduld ausging und unfreundlich abwehrende Worte entfuhren, obwohl schon früher der Herr ihnen ein Kind vorgestellt und ihnen sein Urtheil über die Kinder gesagt hatte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei dieser Kindersegnung der Herr besonders auch mit Kindern im Säuglingsalter zu thun bekam und wahrscheinlich ist es, daß dieß vollends die Jünger verleitet hat, dem Zudrang zu wehren. Sie gingen dabei von der ganz richtigen Voraussetzung aus, daß der Herr seine Zeit und Kraft nur für Wichtigstes verfügbar habe, und der Herr selbst wußte am besten, wie kurz diese Zeit gemessen war: aber gerade um so schärfer tritt die Werthschätzung der Kinder beim Herrn darin hervor, daß er alle diese Kinder einzeln herzle, ihnen die Hände auflegte und sie segnete, und damit die Thüren geöffnet hat für die Kinderschaaren in einer Weise, welche ihn zum allverehrten Kinderfreund für dieselben machte, so daß bei seinem letzten Besuch in Jerusalem sie ihn mit ihrem Jubelruf umschwärmen. Trotzdem wird es dem Herrn nicht zu viel und ist von ihm als neue Bewährung dessen angesehen worden, was Psalm 8 sagt von der Verherrlichung Gottes in den Kindern. Der Herr hat also ganz geflissentlich und während einer längeren Zeit seines irdischen Lebens, zumal gegen das Ende desselben, sich eingehend mit der Kinderwelt besonders abgegeben, viel Zeit und Kraft daran gewendet und in absichtlich Aufsehen erregender, auch gegen seine Jünger die Schneide wendender Bevorzugung der Kinder diesen ihr besonderes Gnadenrecht im Reiche Gottes gesichert, indem er ihnen nicht nur dasselbe im Allgemeinen auch zueignet, sondern auch ein für Erwachsene vorbildliches Geeignetsein zur Aufnahme in's Reich Gottes zuschreibt, von „ihren Engeln" redet, die allezeit das Angesicht seines Vaters im Himmel sehen und auf Grund dieser besondern für sie bestehenden Fürsorge im Himmelreich jegliche Unterschätzung der Kinder nachdrücklich verbietet. Einen näheren Aufschluß über diesen Dienst der Engel

für die Kinder vor dem himmlischen Vater gibt der Herr nicht, und alle Versuche, dogmatische Lehrbestimmungen hierüber aus den Worten des Herrn abzuleiten, führen nicht weiter, als zu dem nun allerdings sehr wichtigen Ergebniß, daß nach Gottes Urtheil die Ehre und der Werth eines Kindes nicht nur und nicht in erster Linie in Dem liegt, was in reiferem Alter aus ihm wird, sondern in der besondern Gabe und Stellung, die es schon im Kindesalter empfangen hat und als Kind besitzt,

daß die Kinder eben deßhalb auch bereits vermöge dieser Gabe und Stellung von Gott befähigt sind, etwas für das Reich Gottes zu leisten, lediglich durch das, was sie sind, sofern sich in ihnen den Augen und Herzen der Aelteren kraft der ihnen verliehenen Gabe eine musterhafte Empfänglichkeit für das Reich Gottes und ein vorbildlicher Zug zu richtigem Sicheinfügen in dasselbe darstellt,

und daß die Kinderwelt mit diesem ihrem Rechte, ihrer Gabe und ihrem Beruf in einer unmittelbaren Verbindung steht mit überirdischen vor Gottes Angesicht sich darstellenden Himmelreichsordnungen und Engelschaaren.

Mit diesen Grundsätzen steht der Herr in schroffstem Gegensatz gegen die pädagogische Ungeduld und Hast, mit welcher gerade in Deutschland eine von Erziehungswuth ergriffene Eltern- und Lehrerwelt, unterstützt und getrieben theils von einer vom gleichen Geist erfüllten Staatsgewalt, theils von einer durch Erwerbs-, Nahrungs- und Lebensgenußsorgen aufgeregten Gesellschaft, die Jugend möglichst früh über die Kindheitsstufe hinüberzerrt, sich und den Kindern vorredet, daß ein Kind noch nichts sei, sondern erst etwas werden müsse, also vorerst zu betrachten sei als ein Wesen, dessen Werth nur in einer zu hoffenden Zukunft gefunden werden könne, während es zunächst mehr belästige, ohne irgend etwas dafür zu bieten. Während in Folge dieser falschen Beurtheilung der Kinderwelt die moderne christliche und unchristliche Pädagogik die Kinderwelt entweder zerrt und mißhandelt oder als noch unbrauchbar bis ins 7. Lebensjahr unbeachtet läßt, hat

der Herr viel Zeit und Kraft daran gerückt, in seiner Weise den Kleinen etwas zu bieten. — Dieß führt auf die wichtige Frage: was konnte der Herr damit, daß er die Kleinen herzete, ihnen die Hände auflegte und betend seinen Segen über sie sprach, wirken und ist diese Wirkung auch eines solchen Zeit- und Kraftaufwandes werth, wie ihn der Herr in seinen kurz gemessenen Berufsjahren daran gerückt hat? Diese Frage ist um so schwieriger, da wir nicht annehmen können, daß dem Herrn keine Kinder unter zwei Jahren zugetragen worden sind, vielmehr als wahrscheinlich anzunehmen ist, daß ein großer Theil dieser Kinder, welche man ihm brachte, noch nicht sprechen noch gehen konnte. Diese Frage ganz erschöpfend zu beantworten, ist allerdings unmöglich, aber soviel steht fest, daß der Herr damit nicht bloß einen Segen und eine sinnbildliche Mahnung den Erziehern der Kinder geben wollte für die Behandlung derselben und die weiterzuführende Erziehungsarbeit, sondern er hat unmittelbar den Kindern selbst etwas gegeben, mindestens einen wohlthuenden Eindruck seiner Liebe, wie ihn ja jede Mutter schon einem neugeborenen Kinde zu gewähren vermag und auch ein so kleines Kind erfassen und mit seinen Lebensregungen und Empfindungen verschmelzen kann. Wenn es aber nicht noch mehr wäre, was der Herr hiebei den Kindern gab, so wäre die dabei aufgewendete Mühe und Zeit allzuviel und die Ungeduld seiner Jünger berechtigt. Was der Herr in so umständlicher Weise an diesen Kinderschaaren gethan hat, konnte er nur vollbringen auf Grund der Ueberzeugung, daß er damit in Kraft seiner heiligen und heiligenden Liebe diesen Kindern einen ihr Gemüth und ihr Wesen weihenden, veredelnden und gegen Zerfall oder Verstörung fester machenden himmlischen Segen mittheile. Nur ein solches Ziel war solcher Mühe werth.

Dabei ist nun noch mit in Betracht zu ziehen, daß der Herr sehr nachdrücklich die große Gefahr des Aergernisses für die Kinder bezeugte. Die Kindersegnung des Herrn war zugleich eine Zueignung besonderen Schutzes gegen die Versuchungen zum Bösen; und da der Herr laut Matth. 11 v. 16 f. recht wohl wußte, wie

der Dämon des Widerspruchsgeistes, der Streitsucht und launenhaften Eigensinns in den Kinderherzen sich regt, so wird er bei der Segnung der Kinder auch eine Gegenwirkung gegen diesen bösen Geist beabsichtigt haben. Es ist deshalb undenkbar, daß der Herr bei den Stiftungen, welche er uns hinterlassen hat, der besonderen Fürsorge für die Kinderwelt seit dem Ende seiner irdischen Wirksamkeit sich entschlagen habe: aber eingehüllt hat er sie in den Taufbefehl, von dem die auch auf die Kinderwelt zielende Verheißung nicht zu trennen ist, daß er bei den die Völker taufenden und lehrenden Jüngern sein wolle alle Tage bis an der Welt Ende. Es entsprach der Absicht des Herrn, daß in der urapostolischen Zeit die naive Taufpraxis sich erhielt, neubekehrte Hauseltern zu taufen „mit ihrem ganzen Hause." Er selbst hat ja auch erst in der zweiten Hälfte seiner irdischen Lehrwirksamkeit eine gesonderte Aufmerksamkeit den Kindern zugewendet und so sollte eine gegenüber der Taufe neubekehrter Familienhäupter sich selbständig darstellende besondere Taufe von Kindern auch bei der Urgemeinde nicht schon am Anfang hervortreten, sondern erst im Laufe der weiteren Entwicklung sich abzweigen, was namentlich in paulinischen Kreisen wohl schwerlich ganz ohne einige Verzögerungen aufkam, während der Judenchrist von der alttestamentlichen Vorschrift der Beschneidung der neugeborenen Knaben aus leichter dazu kommen konnte, falls nicht eine Ueberschätzung der daneben festgehaltenen Beschneidung ihn verwirrte. Die Erinnerung an die Art, wie der Herr den Kinderschaaren sich widmete, und an die den Kleinen von ihm gewordenen Liebkosungen und segnenden Handauflegungen mußten zu der Voraussetzung hinführen, daß der nach seiner Verheißung allezeit unsichtbar bei dem Tauf- und Lehrwerk seiner Jünger gegenwärtige Herr dabei seine segnenden Hände auch nach den Kleinen ausstreckt und sie an sein Herz voll Liebe zieht, daß die Kinder in der Taufe genau denselben Eindruck von dem unsichtbar gegenwärtigen Herrn empfangen, welchen einst auch die Kleinsten empfingen, als der sichtbar auf Erden wandelnde Herr sie herzte und ihnen segnend die Hände auflegte, und daß diese Wirkung gerade durch den dazwischen liegenden Opfertod des Herrn und seine Auferstehung vollends gesichert ist. Doch blieb aus den

schon angeführten Gründen die apostolische Zeit hinsichtlich der Behandlung und Beurtheilung der Kinder merklich hinter dem Herrn zurück: die Kinder werden fast nur als Erziehungsobjekt erwähnt, die Sorge um Verwahrung derselben vor Aergerniß kommt nur in der Mahnung an die Väter zu Tage, ihre Kinder nicht zum Zorn zu reizen Eph. 6 v. 4, Coloss. 3 v. 21 und in der Weisung an die Frauen, den Kindersegen und die Kinderpflege nicht als eine Last mit widrigem Geiste zu betrachten und zu behandeln 1. Tim. 2, 15; 5, 10 u. 14, wie dieß damals so vielfach bei den von heidnischer Erotik verdorbenen Weibern vorkam und heutzutage wieder vorkommt. Zwar kommen bei Paulus wohlthuende, von Liebe zu den Kindern zeugende Vergleichungen seiner Sorge um die Glieder seiner Gemeinden mit der zärtlichen Sorge einer Amme oder Mutter um den Säugling vor (1. Tessal. 2 v. 7), aber nur Johannes erhebt sich zu dem kühnen an die Kleineren besonders sich wendenden Zuruf: „ihr kennet den Vater“, was auf eine beginnende besondere Beachtung der Kinderwelt schließen läßt, die bereits dazu führte zur Abwechselung auch einmal alle Gemeindeglieder als Kindlein zu bezeichnen und sie damit aufzufordern, in Erinnerung an das Wort des Herrn zu werden, wie die Kinder. In der nachapostolischen Zeit haben Clemens von Alexandrien, Tertullian, Synesius und Augustin begonnen, den neutestamentlichen Kindersegen zu weiterem Verständniß und weiterer Verwerthung zu bringen, aber die augustinischen Uebertreibungen in der Lehre von der Erbsünde und die fatalistische Richtung Augustins und der dem Familienleben abholde Klerikalismns haben die weitere Entwicklung gestört. Erst Luther hat diesen Bann durchbrochen trotz seines Augustinismus und wieder nachdrücklich daran erinnert, daß die Kinderwelt ganz abgesehen von dem, was in der Zukunft aus ihr wird, einen selbständigen Werth im Reiche Gottes und für die erwachsenen Glieder desselben hat und daß die Alten für ihr Glaubensleben allerlei an den Kindern zu lernen haben. Keiner der andern Reformatoren erreicht dasselbe Maß von Verständniß und Hingebung für die Kinderwelt. Zur vollen Verwerthung dessen, was der Herr über die Kinder gesagt und an ihnen gethan hat, ist es aber bis jetzt noch nicht gekommen. Seit Luther ist zwar viel in

Pädagogik „gemacht“ worden, aber gerade die specifisch-christliche Werthschätzung des Kindesalters und die Erkenntniß von der hohen Bedeutung der eigenthümlichen χαρισβατα der Kinderwelt für die Alten ist mehr als je verkürzt und ihre Anwendung im Leben verwehrt: um den Weheruf des Herrn über eine Welt, welche die Kleinen dem Aergerniß preisgibt, kümmert sich die dermalige Gesellschaft wenig. Aber auch in den Kreisen, in welchen man es mit dieser Warnung des Herrn genau nimmt, kommt nichts Rechtes zu Stande, weil ein spiritualistischer Idealismus in ihnen fortwuchert und sie unfähig macht, Kinder zu verstehen und Kindern sich in passender Weise zu widmen, ohne ins Kindische oder Läppische zu verfallen. Erst wenn das Verlangen nach Wiedergeburt, d. h. nicht blos nach Gesinnungsänderung und Gesinnungsveredlung, sondern auch nach naturwüchsiger Lebensentwicklung aus Gott und zu Gott als der allein maßgebende Kulturtrieb in der Christenheit zur Geltung kommt, naturveredelnd wirkt und nach einem Vorschmack der verheißenen Auferstehung und Verklärung der dem Herrn geweihten Einzelnpersönlichkeiten ringt: dann erst wird die Kinderwelt zu ihrem vollen Rechte kommen in dem Kreise der Gemeinde Jesu Christi, weil dann auch die Wahlverwandtschaft zwischen dem Menschen im Kindesalter und dem „neuen Menschen, der aus Gott geschaffen und geboren ist“ trotz der durch Erbsünden aller Art entstandenen Rassenentartungen zur Geltung kommen kann. Da wird erst recht offenbar werden, was die Taufe in einem kleinen Kind christlicher Eltern wirken kann. Es möge deßwegen zum Schluß noch daran erinnert werden, daß es Worte Jesu gibt, in welchen sich seine Sorge um den Nachwuchs auch darin ausspricht, daß er über die Bedrängniß klagt, welche in Verfolgungszeiten über die Schwangern und Säugenden kommt (Matth. 24 v. 19). Die Theologie Jesu überläßt auch diese Sorge nicht so ganz dem Arzt, der Hebamme und der Kindsmagd.

Die anthropomorphistische Vorstellungsweise.

Eine psychologisch-erkenntnißtheoretische Studie.

Von Dr. ph. **Ernst Föhr**, Pfarrer in Oberböbingen.

Ein unabweisbares Bedürfniß, das tief in unserer Organisation begründet ist, zwingt uns unablässig, um die Erklärung der gegebenen Wirklichkeit uns zu bemühen.

Daß diese durch die Vermittlung der Sinne gegebene Wirklichkeit, die den Inhalt unserer Erfahrung und die Unterlage unseres Denkens bildet, identisch sei mit dem von uns unabhängig und abgesehen von unserer Auffassung vorhandenen Dasein der Dinge, daß uns also „die Dinge an sich“ gegeben seien, ist ein allgemeiner und schwer zu erschütternder Glaube jedes unbefangenen Bewußtseins.

Erst eine tiefere und sehr späte Besinnung auf die Natur und die Werkzeuge unserer Erkenntniß hat uns belehrt, daß eine solche von uns unabhängig gegebene Wirklichkeit für uns nicht vorhanden sein kann, da ja schon die Organe unserer Auffassung keine offenen Thore sind, durch welche die Gegenstände der äußeren Welt unverändert hereinflattern und da der Mensch überhaupt auch im Erkennen keinem passiven Spiegel gleicht, dem die Aufgabe zugefallen wäre, den Bestand der vorhandenen Welt einfach „in öder Wiederholung“ in sich nachzubilden; (cf. Lotze Microc. 3 A. Vorrede VII.)

Indem man sich daran gewöhnte, das Erkennen als einen besonderen Fall der Wechselwirkung aufzufassen, so konnte man — da in allen Fällen der Wechselwirkung nie das Wesen des einen Elementes sich selbst gleich und unverändert in das andere übergeht — auch die auf die Reize der äußeren Welt erfolgenden Rückwirkungen der inneren Welt nicht mehr als ein gleichlautendes Echo jener erfahrenen Eindrücke ansehen, sondern mußte sie als eine Antwort auffassen, die wesentlich bestimmt ist durch die Natur des auffassenden Subjekts.

Ist dem aber so, dann dürfen wir uns auch nicht länger der Einsicht verschließen, daß das vermöge unserer Organisation uns gegebene Weltbild ein durch und durch anthropomorphes ist,

d. h. eben menschliche Form und menschliches Gepräge an sich trägt, und daß anders geartete Wesen eben vermöge ihrer verschiedenen Organisation nothwendig auch zu einer anders gearteten Weltauffassung geführt werden müssen.

Ohne in die Abgründe und schweifenden Möglichkeiten, die solche Erwägungen eröffnen, uns zu verlieren, wird es doch nicht von unserer Aufgabe ablenken, wenn wir in eben jenen Gedanken unsern Ausgangspunkt nehmend, zunächst in kurzen Zügen darauf hinweisen, wie unsere Vorstellungen auch abgesehen von allen subjektiven, willkürlichen Einmischungen, schon durch unsere allgemeine, unabänderlich gegebene Organisation durchaus anthropomorphiſtisch bestimmt sind.

Wenn wir auch die Frage über den Ursprung von Raum und Zeit bei Seite lassen und die reine Idealität dieser Formen nicht in Anspruch nehmen wollen, so ist doch das jedenfalls sicher, daß unsere Vorstellungen über räumliche und zeitliche Größen ihre eigenthümliche Bestimmtheit von subjektiv menschlichen Bedingungen empfangen.

Sigwart, (cf. Kleine Schriften, 2. Reihe, Seite 69 bis 113) hat in einer interessanten Abhandlung dargethan, wie unsere Schätzung von Raumgrößen von dem Maß unseres Unterscheidungsvermögens im Raum und die Schätzung der Zeitgrößen und eben damit alle Vorstellung der Geschwindigkeit der Bewegungen und Veränderungen in der Welt von der Geschwindigkeit abhängt, mit der unser Bewußtsein von einem Moment zum andern übergeht und wie daher Geschöpfen mit gröberem oder feinerem Unterscheidungsvermögen, mit langsamerer oder schnellerer Auffassung — und solche Geschöpfe gibt es ohne Zweifel wirklich — die umgebende Welt ein ganz anderes Bild gewähren müßte.

Aber auch der concrete Empfindungsinhalt, der in diese menschlich bestimmten Raum- und Zeitvorstellungen hineinfällt: die sog. Sinnesqualitäten, wie Farben, Töne 2c. haften den Dingen so wenig als Eigenschaften an, als etwa Reflexionen, zu denen die Erfahrung uns veranlaßt, an den Gegenständen hängen. Es ist vielmehr die eigenthümliche Beschaffenheit der Sinnesorgane, die aus eigenschaftslosen Aether- und Luftschwingungen jene Qualitäten des Lichts, der Farbe, der Töne hervorzaubert.

„Stumm und finster", d. h. klanglos und farblos, „ist die Welt an sich." (cf. Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens, 4 A., S. 9) und wir sollen wahrhaftig, anstatt zu klagen, daß uns das „An sich" der Dinge verdeckt sei durch den täuschenden Schleier der Sinne, vielmehr Gott danken, daß „die geschmähten Sinne über jene finstern, farblosen und todtenstillen Gründe diesen verklärenden Schimmer verbreiten und den Andrang jener Bewegungsformen in eine so schöne menschliche Sprache übersetzen." (cf. Lotze, Microc I, 397.)

Wenn man aber hier die Einwendung erheben wollte, daß ja diese Sinnesfunktionen nicht bloß den Menschen eigenthümlich seien, daß gewiß auch ähnlich organisirte Thiere jene Schwingungsverhältnisse gleich uns in Licht, Farbe, Töne übertragen, so ist das im Allgemeinen wohl zuzugeben und doch daran zu erinnern, daß keine menschliche Funktion völlig thiergleich sein kann, daß bei der Einheit des menschlichen Wesens nothwendig seine eigenthümliche höhere Natur auch in diesen einfachsten Thätigkeiten der Sinne durchscheinen muß.

Gehen wir von der sinnlichen Auffassung auf das Gebiet, das gewöhnlich dem Menschen ausschließlich zugesprochen wird, auf die denkende Bearbeitung des in Raum und Zeit gegebenen Inhalts, so wollen wir auch hier keineswegs in Anspruch nehmen den rein subjektiven Ursprung jener Formen, vermittelst deren wir urtheilend, folgernd, von einem zum andern übergehend, alles auf alles beziehend im Gegebenen uns zurecht zu finden und Einheit, Ordnung und Zusammenhang in die verwirrende Vielheit der Eindrücke zu bringen suchen. Mit Entschiedenheit aber müssen wir den verwegenen Gedanken zurückweisen, als ob diese menschliche Verfahrungsweise des Erkennens eine absolute und letzte, für alle bewußten Wesen, die es gibt und geben kann, gleich giltige wäre.

Uns will es vielmehr, besonders in Stunden abmüdender Gedankenarbeit bedünken, als ob diese Art und Weise, in der das menschliche Bewußtsein ruhelos zwischen den verschiedenen Gegenständen sich hin und her bewegt und die Außenseite der Erscheinungen in unsicherem Flug umkreisend durch mühseliges immer wieder von vorne anfangendes und verbesserndes Zusammensetzen

einzelner Erfahrungen oder durch gewagte vom eigenen Ich ausgehende Analogieschlüsse das Innere der Dinge zu errathen sucht, zu dem armseligen Verfahren dieses Lebens gehöre, das noch auf dem arbeitsvollen Wege nach einem entfernten Ziel begriffen ist.

Oder ist denn nicht jener gewaltsame Versuch der Platoniker und Mystiker, vermittelst einer Ekstase oder Hinausversetzung aus den menschlichen Formen zu einer „intuitio“ oder „visio sine comprehensione“ zu einer nicht Anschauung, sondern Durchschauung der Dinge, die man sich als das mühelose Wissen Gottes vorstellte, zu gelangen, eingegeben von dem starken Gefühl der Relativität alles menschlichen Wissens, von der mächtigen Sehnsucht, der menschlich beschränkten Form des Erkennens, diesem unvermeidlichen Anthropomorphismus zu entfliehen?

Aber aus dieser Schranke gibt es keine Flucht. Wenn jedes Wesen, wie einer der größten Geister unseres Volkes sich ausgedrückt hat, ein lebendiger Spiegel des Universums ist und das Weltall nach der Beschaffenheit seiner Natur, nach der Stufe, die es in der Stufenreihe der Wesen, nach dem Standort, den es in den Verzweigungen der Wirklichkeit einnimmt, wiederspiegelt, so muß ja auch jede menschliche Vorstellung oder Abspiegelung des Universums mit der eigenthümlich menschlichen Form behaftet sein; und jeder Versuch, durch einen „raptus“ oder eine „εκστασις“ diesem unhintertreiblichen Anthropomorphismus zu entgehen, muß von vorn herein als hoffnungslos bezeichnet werden.

Da uns aber diese Subjektivität unserer Auffassungsweise für gewöhnlich gar nicht zum Bewußtsein kommt, da wir gewohnt sind, alles das, was aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Natur hervorkommt, in welche weder die Leuchte des Bewußtseins, noch irgend ein Akt der Willkür hinabreicht, trotz seiner subjektiven Bestimmtheit, für objektiv anzusehen, so hat man auch die Bezeichnung eines Anthropomorphismus auf jene Vorstellungsweisen beschränkt, die irgendwie mit menschlicher Willkür und Wandelbarkeit zusammenhängen, gegen die also auch der Kampf, den die Wissenschaft, wie wir sehen werden, zu führen hat, nicht zum voraus ein vergeblicher sein kann.

Aber für unnöthig können wir es nicht halten, auf jenen allen menschlichen Vorstellungen unvermeidlich anhaftenden Anthro-

pomorphismus hingewiesen zu haben. Durch solchen Hinweis haben wir uns von vornherein verwahrt gegen jene Selbstüberhebung einer anthropocentrischen Weltauffassung, die das menschliche Ich in den Mittelpunkt der Dinge setzend und ihre relative Auffassung für die absolute und einzige nehmend, gerade durch solche Vermessenheit die reiche Quelle zahlloser und willkürlicher Anthropomorphismen geworden ist und noch heute ist.

A. Die anthropomorphistische Vorstellungsweise nach Ursprung und Entwicklung.

I. Wenn wir nun auf diejenigen Vorstellungsweisen übergehen, die nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als Anthropomorphismen bezeichnet und als zu überwindende Verirrungen des unvorsichtigen, seiner Aufgabe noch nicht bewußten Denkens angesehen werden, so könnte von Anthropomorphismen in diesem Sinn gar keine Rede sein, wenn das Denken und Vorstellen völlig unberührt von andern Einflüssen selbständig rein seinen eigenen Gesetzen folgend die gegebene Welt abbildete.

Ein solch selbständiger Mechanismus ist aber das Denken keineswegs und wir dürfen uns der Einsicht nicht verschließen, daß das Erkennen überhaupt im Ganzen unserer geistigen Einrichtung nur eine dienende Stellung einnimmt und durchaus abhängig ist von den jeweils den Menschen beherrschenden Trieben und Interessen, welche die eigentlichen „Direktiven des Intellects bilden und die Kräfte, die wie an unsichtbaren Fäden die theoretischen Funktionen leiten und bestimmen." (cf. Rümelin, Reden und Aufsätze 3, über das Rechtsgefühl S. 65.) Diese Letzteren sind an sich rein formeller Art. Die Kategorien der Substanzialität und Causalität, in denen wir denken, sind „für sich nichts bestimmende Formen", (cf. Sigwart, Logik II., S. 196,) und wenn wir auch durch dieselben beständig genöthigt werden, den Erscheinungen Wesen, den Ereignissen Ursachen zu unterlegen, so richtet sich doch die Art und Weise, wie wir jene Wesen und Ursachen im concreten Falle vorstellen, durchaus nach den jeweils dominirenden Trieben, die dem Vorstellen erst die bestimmte Richtung und den bestimmten Inhalt geben. Und es macht hier einen eingreifenden Unterschied, ob ein reines Erkenntnißinteresse

uns beherrscht, das die Befriedigung des Wissenstriebs zu einer bewußten Lebensaufgabe erhebend die eigene Natur der Dinge zu erforschen trachtet mit strenger Ausschließung aller anderweitig beständig andringenden Motive und Forderungen; oder ob irgend welche zufälligen und wandelbaren Interessen, Neigungen, Gefühle und Wünsche das Erkennungsstreben so in ihre Dienste nehmen, daß die eigene Natur und das eigene Recht der Dinge völlig mißachtet und die Wirklichkeit jeden Augenblick verfälscht wird durch sorglose und leichtfertige Einmischung des Eigenen in das Fremde.

Aus der Verschiedenheit dieser die vorstellende Thätigkeit beherrschenden Triebe ergeben sich zwei scharf gesonderte Vorstellungsweisen: die wissenschaftliche vom reinen Erkenntnißtrieb geleitete und die populäre den zufälligen Interessen hingegebene. Zwischen beiden besteht ein nie geschlichteter Streit.

Es ist klar, daß die anthropomorphistische Auffassungsweise nur ein Specialfall jener allgemeinen populären Vorstellungsweise ist, sofern gerade in der ersteren am ausgesprochensten die Neigung hervortritt, das Eigene mit dem Fremden zu vermischen, „den Bezug des eigenen Wesens der Natur zu leihen und die Vorstellungen von zufälligen menschlichen Interessen und Verhältnissen in die Welt der Objekte hineinzutragen.“ (cf. Ueberweg, Logik, § 42, Seite 81.)

Diese Neigung ist nun aber eine so allgemeine, so tief in der menschlichen Natur wurzelnde und auf allen Stufen des Lebens und der Kulturentwicklungen in immer neuen Formen hervorbrechende, daß der Anthropomorphismus sicher jener Klasse von theoretischen Verirrungen beigezählt werden darf, die Bacon, (cf. Bacon, N. Org., übersetzt und erläutert v. Kirchmann, § 41, Seite 94,) als „idola tribus“ uns signalisirt hat.

Derselbe Bacon hat aber auch zugleich die klare Forderung aufgestellt, daß man, um Irrthümer zu vermeiden, die Quellen derselben und ihre Entwicklung zu entdecken und zu erklären suchen müsse „damit diese hinterlistige Kraft der Seele erkannt und gehemmt werde und die Sache nicht darauf hinauslaufe, daß die Irrthümer anstatt vertilgt, vielmehr nur vertauscht werden.“ (cf. N. Org., Seite 60.)

Indem auch wir dieser Forderung nachzukommen streben, werden wir in Erwägung, daß die menschliche Entwicklung nicht ohne tiefere Berechtigung unabweisbarer Bedürfnisse zur Ausprägung solcher allgemeinen Vorstellungsweisen schreiten werde, darin von Bacon abweichen, daß wir die Quelle dieser Irrthümer nicht so ausschließlich in einer tückischen Macht der Seele, wie man gewöhnlich anführt, in Hochmut, Eitelkeit, Egoismus, Ungeduld, Indolenz rc. suchen, sondern gleich der Vermuthung Raum geben, daß diese allgemeine menschliche Vorstellungsweise ihren letzten Ursprung in dem besten Theil unseres Wesens, in den höchsten Trieben unserer Ausstattung habe und erst dadurch zur Verirrung werde, daß diese Triebe unklar über sich selbst und sich selbst mißverstehend auf falschem Wege Befriedigung suchen und das, was sie mit Recht in einer allgemeinen Weise verlangen dürften, in einer bestimmten und beschränkten Form in einseitiger Weise festhalten wollen.

Gehen wir davon aus, daß wir mit der durch die Sinne unmittelbar gegebenen Wirklichkeit uns niemals begnügen, daß ein unausrottbarer Trieb, den wir als den metaphysischen bezeichnen können, uns unablässig zwingt, hinter allen Erscheinungen der äußern Welt ein verborgenes einheitliches Wesen, als den beharrenden, zusammenhaltenden Grund für ihre verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen zu suchen, gerade, wie wir genöthigt sind, alle Zustände und Thätigkeiten unseres innern Lebens auf ein einheitliches Centrum, das wir mit „Ich" anreden, zu beziehen!

Dieser Trieb beherrscht schon die Anfänge unserer geistigen Entwicklung und offenbart sich selbst im frühesten Kindheitsalter in verschiedenen Anzeichen, sogar in der bekannten Neigung der Kinder, ihre Spielgeräthe zu zerstören, welch' letztere Neigung nicht immer und allein in roher Zerstörungslust wurzelt, sondern bestimmt auch in dem Triebe, durch Zertrümmerung der Außenseite des Gegenstands zu erfahren, was hinter der Erscheinung steckt, das in so ansprechenden Farben, Tönen oder Bewegungen zu den Sinnen redet.

Was aber die genauere Ausprägung der Vorstellung über die hinter den Erscheinungen vermutheten Wesen betrifft, so ist bekannt, wie hier die ausgesprochene Neigung herrscht, diese Wesen

durchaus nach der Analogie des uns allein unmittelbar gegebenen Seins, nach Analogie des eigenen Bewußtseins zu denken. Es braucht nur daran erinnert zu werden, wie in der That bei unsern Kindern die Auffassung der Naturdinge eine durch und durch anthropomorphe ist.

Aber wenn auch die auf dieser Altersstufe unwillkürlich sich bildenden Verknüpfungen zwischen den äußern Dingen und dem eigenen Sein bald wieder zum größten Theil sich auflösen an dem Widerspruch einer durch den bald folgenden Ernst des Lebens geforderten nüchterneren Auffassung, die nicht mehr gestattet, jene Unterlegungen des eigenen Ich bis in die fremdartigsten Formen der Außenwelt hinein fortzusetzen, so wirkt doch jener geheime Trieb, aus dem eigenen Bewußtsein heraus die Natur zu deuten, auf allen Alters- und Kulturstufen mächtig fort und in dieser allgemein menschlichen Neigung müssen wir den nächsten Ursprung für die Ausbildung der anthropomorphistischen Vorstellungsweise erblicken. Diese Neigung selbst aber hat ihre Wurzel in noch allgemeineren das eigenthümlich menschliche Sein konstituirenden Wesensbestimmtheiten und ist nur aus diesen zu verstehen.

II. Welches sind diese Bestimmtheiten, wie heißen diese letzten Quellen für die thatsächlich allgemein sich findende Neigung zur anthropomorphen Auffassung der Welt?

Fragen wir uns, warum halten wir denn so unverbrüchlich fest an jenem Verlangen, unter der Hülle der Erscheinungen die Züge unseres eigenen Wesens wiederzufinden; warum will uns jedesmal eine innerste Empörung ergreifen, wenn der abstrahirende wissenschaftliche Verstand die ganze Erscheinungswelt auf Atome, als auf die letzten einheitlichen Subjekte der Dinge zurückführt und alle Veränderung und alle Entwicklung aus dem blindgesetzlichen Walten selbstloser Stoffe erklärt; warum will die mechanische Naturerklärung auch in ihren glänzendsten Resultaten uns nach dem Ausspruch Du Bois-Reymonds doch nur „als das Surrogat einer Erklärung", (cf. Du Bois-Reymond a. a. O. Seite 11,) erscheinen?

Es ist bestimmt eine Täuschung, zu glauben, schon der Verstand sei es, der mit dieser Auffassung sich nicht begnügen könne und das Bedürfniß einer tieferen Erklärung empfinde.

Gerade der an sich interesselose, mit der gleichgiltigen Schärfe der Beobachtung verfahrende, um die Werthschätzung der Dinge völlig unbekümmerte Verstand fühlt sich vollständig befriedigt durch die mechanische Naturerklärung, welche die Voraussetzung einer durchgängigen Nothwendigkeit, die ja eben „das Element des Denkens ist“, (cf. Sigwart, Logik II, 602,) vollständig bestätigt.

Es ist eine andere Seite unseres Wesens, welche bewirkt, daß selbst die Einsicht eines „Laplace'schen Geistes“ der im Besitz der Weltformel den mechanischen Weltablauf vor- und rückwärts zu berechnen vermöchte, (cf. Du Bois-Reymond a. a. O. Seite 5,) uns nicht zufrieden stellen kann.

Was vermissen wir denn an jenen Atomen, warum genügen sie uns nicht, warum befriedigt uns auch nicht die Einsicht in das gesetzmäßige Spiel ihrer Bewegungen?

Diese Atome, sie denken uns nicht, sie fühlen uns nicht, sie begehren uns nicht; sie sind uns völlig fremdartige Wesen; dem heißen Drang unserer Sehnsucht, mit der ganzen Lebendigkeit unserer Gefühle und unserer Gedanken in das Innere der Dinge uns hinein zu versetzen, können sie nicht das Mindeste gewähren. Darum sind wir geneigt, jener arm und dürftig erscheinenden verstandesmäßigen Erklärung der Welt eine vermeintlich höhere Auffassung gegenüber zu stellen, die nicht zufrieden, die materiellen Elemente zu ergründen und ihre gesetzmäßigen Entwicklungen zu berechnen, vielmehr dahin geht, das Innere der Dinge, die vernünftigen Ideen, die ihr wahres Wesen bilden, die verständlichen Motive und Zwecke, die ihre Bewegungen und Veränderungen erklären und rechtfertigen, nicht bloß zu erforschen, sondern innerlich nachzuempfinden und nachzuerleben. Es ist ja bekannt, daß wir ein volles Verständniß, ein wirkliches Begreifen nicht eher erreicht zu haben glauben, als bis wir irgend eine Vorstellung davon gewonnen, wie es dem, was ist und sich entwickelt, innerlich zu Muthe sein möchte, und was es denn meint und bezweckt mit dem, was wir als Bewegung oder Veränderung an ihm wahrnehmen.

Es ist einleuchtend, daß die Neigung zum anthropomorphen Vorstellen ihre letzte Wurzel eben darin hat, daß wir nicht bloß denkende, sondern auch fühlende und wollende Wesen sind, oder, wie Bacon sich ausdrückt, darin, daß der menschliche Geist in

seiner vorstellenden Thätigkeit „kein reines Licht ist, sondern einen Einfluß erleidet von dem Willen und den Gefühlen“, (cf. **Bacon**, N. Org., § 49, Seite 99,) und da diese beiden der selbständigen Entwicklung des Verstandes weit vorauseilen, so ist es natürlich, daß wir — mit der Befriedigung unserer Wünsche und Neigungen an die Wirklichkeit gewiesen — mit einer Menge von heimlichen Voraussetzungen und Forderungen, von Wünschen und Hoffnungen herantreten, und daß alle Gebiete des Erkennens von Einmischungen menschlicher Gefühle und Interessen längst erfüllt sind vor allen Anfängen einer überall zu spät kommenden vorurtheilsfreien Beobachtung.

Wir sind vor allen Dingen **fühlende Wesen**, und darin haben wir die eine Hauptquelle des anthropomorphistischen Vorstellens zu sehen.

Jedoch nicht jene allgemeine und niedrige Form des Gefühls, nach der wir die Eindrücke der äußern Welt einzig in ihrer Beziehung auf unser Wohl und Wehe, einzig in ihrem Werth für uns durch die Gefühle der Lust und Unlust auffassen, vermag uns die anthropomorphe Vorstellungsweise zu erklären; denn diese Form des Gefühls würde eigentlich gar keine bestimmte Vorstellung der Dinge, als selbständiger für sich seiender Erscheinungen zulassen, indem auf dieser Stufe alles Interesse an den Gegenständen für sich in einem egoistisch thierischen Empfinden und Genießen verschlungen würde.

Aber auch jene unklaren Gefühle und Stimmungen, wie sie die frühesten Perioden kulturhistorischer Entwicklung zum Theil vollständig beherrschen und wie sie in verschiedenen Formen immer noch wiederkehren in der unaufklärbaren Sehnsucht sich äußernd, mit dem Leben der Natur in träumerischer Identität zu verschwimmen und zu zerfließen, führen nicht zu einer klarbestimmten Vermenschlichung der Welt, sondern nur zu der unbestimmten Vorstellung eines unbewußt und träumerisch sich regenden und webenden Naturlebens, zu der pantheistischen, nicht zu der anthropomorph-mythologischen Weltanschauung.

Es ist die bestimmte, eigenthümlich humane Form des Mitgefühls, die erst zur Ausprägung dieser Vorstellungsweise führt. Diese Form des Gefühls, die gleichweit von jenem egoistischen

Empfinden, wie von jener trüben Vermischung und Verschmelzung mit den Dingen entfernt ist, äußert sich in der Theilnahme am andern, aber auch in dem Bedürfniß der Theilnahme vom andern, also nicht bloß in der Lust, fühlend einzugehen in Fremdes, sondern auch in dem Verlangen, in die Gefühle und Gedanken des Fremden aufgenommen zu sein. Es ist die Lust nach Gemeinschaft, nach gegenseitiger Mittheilung. Diese aber hat nicht bloß eine gewisse Verwandtschaft zwischen Subjekt und Objekt, sondern auch eine gewisse Selbständigkeit und Selbstbehauptung beider zu ihrer nothwendigen Voraussetzung.

Diese menschliche Form des Gefühls wirft ihren hellen Schein schon in die gewöhnlichsten Vorgänge des sinnlichen Empfindens und Vorstellens; es läßt uns die Sinneseindrücke niemals „bloß als einen qualitativen Inhalt auffassen, es läßt uns nicht bloß ihren Werth für uns, sondern auch ihren Werth für sich empfinden.“

„Es soll das eigene Verdienst, die eigene Lieblichkeit des Gegenstandes sein, die uns in der Süße des Geschmacks und des Duftes berührt; die eigene Seele der Dinge, die im Klang zu uns spricht; der Glanz der Farbe erbliche für uns in seinem Werth, wenn wir seinen Schein nicht als Offenbarung eines andern Wesens bewundern dürften.“ „Ja noch mehr, wir fühlen selbst das Bedürfniß, die sinnlichen Eigenschaften als Thaten dessen zu betrachten, an dem wir sie finden.“ „Was wir so an Lust und Leid von den andringenden Eindrücken der Welt erfahren, das verwandelt sich uns in eine unmittelbare Anschauung eigener Lebendigkeit, Güte oder Bosheit, die in den Dingen selbst ist, in eine Anschauung, die nicht mehr rathlos dem Unausdrückbaren der sinnlichen Qualitäten gegenübersteht, sondern ihnen nachfühlt, weß Geistes Kinder sie alle zusammen sind.“ (cf. Lotze, Microc. II, 185. I., 388. II., 189.)

Aber derselbe Zug der Sehnsucht, der uns dazu führt, schon für die gewöhnlichen Sinnesempfindungen einen verständlichen Rückhalt, einen erklärenden Grund in gleichgestimmten, sympathischen Wesen zu suchen, führt uns auf den höheren Stufen des geistigen Lebens dahin, für alles, was unser Inneres bewegt, in Liebe und Haß, in Abscheu und Bewunderung, in geheimnißvollen Ahnungen

und Träumen draußen „in der äußern Welt die antwortenden Gegenbilder zu suchen und dadurch das eigene Innere völlig zum Ganzen und Gewissen zu steigern;“ (cf. Göthe, Winkelmann „Eintritt“ Seite 251, V. Band S. W. in VI. B. B.) und diese Sehnsucht nach Ergänzung, Anerkennung, Zustimmung, geistiger Anlehnung zieht auch das Entfernteste, die ganze Natur, die wir gewöhnlich leblos nennen, in ihr Mitgefühl herein.

Von dieser Sehnsucht belebt beseelt und verpersönlicht der Mensch Himmel und Erde, damit sie Zeugen seiner Worte, Zuschauer seiner Thaten seien, erwartet er von Bäumen, Bergen, Strömen, daß sie mit ihm sich freuen und mit ihm trauern. Ja in der ganzen Natur möchte er nichts anderes erblicken, als einen Widerschein dessen, was in ihm selber lebt und ihn bewegt. Und das ist die Welt, in der sich das Gemüth ebenso heimlich und wohnlich fühlt, als es ihm unheimlich, ja schauerlich zu Muth ist in jener Welt der Atome, die kein Inneres kennt, die durch unverständliche und herzlose Gewalten durch die Gesetze der Attraction und Repulsion bewegt wird, nicht durch die Mächte, die doch dem Gemüth allein verständlich und vertraut wären, durch die Gewalten der Liebe und des Hasses.

Aber wie ist es denn möglich, diese ganze Welt so zu beseelen, ja zu vermenschlichen? Muß denn nicht solches Unterfangen jeden Augenblick an dem Widerspruch der Erfahrung, an der Starrheit und Unbiegsamkeit der Wirklichkeit scheitern? Das Bild ist uns bekannt von dem Dichter, an dessen warmer Brust die starre Natur sich belebt, wie in den Umarmungen Pygmalions der kalte Marmor zu Leben und Empfindung erwacht. Diese belebende Dichterkraft bildet aber eines der werthvollsten Stücke unserer gemeinsamen menschlichen Ausstattung, so sehr, daß sie auf gewissen Stufen des Lebensalters und der Kulturentwicklung das ganze Denken und Vorstellen bis zu den Sinneswahrnehmungen herab vollständig beherrscht.

Es ist die Phantasie, die als gehorsame Dienerin den Forderungen des Herzens entsprechend, das was unserer Natur konform ist, wovon unser Sinn erfüllt ist, worauf unser ganzes Wesen gespannt ist, auch in der äußern Welt uns erblicken läßt. Es ist ja eine gemeine Erfahrung, daß der Mensch das, was sein

Herz besetzt hält, was er wünscht oder fürchtet, überall auch auf Schritt und Tritt erblickt. Den ersten Christen stand das Kreuz Christi im Mittelpunkt ihres Denkens und Vorstellens, und darum ließ die Kraft der Einbildung sie auch überall den Typus des Kreuzes erblicken, wo wir ihn nicht mehr zu erblicken vermögen; (cf. Baur, Vorlesungen über den dogm.-gesch. I. Theil, 1. Abschnitt, Seite 350—351.)

Es ist die Phantasie, welche stets geleitet von dem mächtigen Verlangen, in der Welt das dem eigenen Innern Correspondirende zu finden, auf der einen Seite den Menschen die größten Widersprüche, an denen jenes Verlangen sofort scheitern müßte, mit völliger Sorglosigkeit und weitsichtigen Blickes übersehen läßt, auf der andern Seite aber auch in feinsinnigster Weise jedes auch das geringste und unscheinbarste Anzeichen des dem eigenen Wesen Analogen und Verwandten zu entdecken und eben vermöge dieser Feinsinnigkeit in Auffindung der Analogien jede Form, jede Bewegung, jede Gebärde, jeden Ton an den Dingen, kurz alles was auch nur im entferntesten an einzelne am eigenen Körper beobachtete Vorgänge erinnert, auf analoge psychische Zustände, wie sie immer mit jenen Vorgängen verknüpft gefunden werden, zurückzuführen und so auch die verschwiegenste Gestalt zu deuten weiß und das „unter der Verhüllung der Formen enthaltene Glück oder Unglück herauszufühlen vermag.“ (cf. Lotze, Microc. I, 273.) Es ist die Phantasie, vermöge der wir auch in das fremdartigste Sein einzudringen vermögen, mit deren Hilfe wir den Gesang der in die Lüfte aufsteigenden Lerche auf ein fröhliches und zufriedenes Herz, das gespenstisch unheimliche Gebahren der Eule auf eine nächtlich dämonische Seele zurückdeuten; es ist die Phantasie, die uns in den welk herabhängenden Blättern der Pflanze Trauer, in der morgenfrischen bethauten Rose menschliche Milde und Anmuth, in der gedrungenen Gestalt der Eiche männliche Schroffheit und Charakterfestigkeit erblicken läßt, die uns die Trauerweide, deren silbergraue Blätter gleich niederträufelnden Thränen an den sich herabbeugenden Zweigen hängen, an Grabhügel pflanzen heißt.

Ja die Phantasie, als das Vermögen der Analogien, macht uns die Welt erst lebendig, lieb, werth und interessant; nähme man das durch dieselbe in die Welt Hineingetragene hinweg,

wie öd und gleichgiltig und uninteressant müßte unsere ganze äußere Umgebung erscheinen!

Aber die Phantasie ist nicht bloß diese nachschaffende Kraft, die von äußern Anzeichen geleitet, das dem Aeußern entsprechende Innere nachzubilden und nachzufühlen versteht. Sie ist auch eine schaffende Kraft, indem sie für unbestimmt im Innern wogende Gefühle, Ahnungen und Ideen den entsprechenden Ausdruck, die bestimmte anschauliche Gestalt erzeugt, an welche nun jene unbestimmten Gedanken und Gefühle in verständlicher Weise können angeknüpft werden. Weil aber keine Existenzform dem Menschen so verständlich und vertraut ist, wie seine eigene Seinsweise, so wird auch hier die Phantasie von dem eigenen Hang geleitet werden, ihre Gestalten nach Analogie des Menschlichen zu bilden und zu schaffen.

Das unbestimmte Gefühl der Abhängigkeit, der Gedanke eines unbestimmten Etwas, einer dunkeln Schicksalsmacht, eines unberechenbaren Zufalls hat schon in den ersten Anfängen der Entwicklung das menschliche Gemüth erregt und bewegt. Aber wie rathlos steht nicht der Mensch solch unbestimmten dunkeln Gewalten gegenüber und wie leicht getröstet und wie schnell zufrieden gestellt ist er, sobald die Phantasie jene formlosen Gedanken in anschauliche Gestalten verwandelt, das Fatum, den Zufall personificirt und in menschenähnliche boshafte oder wohlwollende Mächte verwandelt!

Es braucht wohl kaum daran erinnert zu werden, welch' wichtige Rolle die Phantasie auf religiösem Gebiete spielt. Die Religionsgeschichte bestätigt es uns an augenscheinlichen Beispielen, wie in der That das der Gang der religiösen Entwicklung gewesen ist, daß der Mensch jene unbestimmten Mächte, an die er zuerst sein Abhängigkeitsgefühl knüpfte, kraft der gestaltenden, individualisirenden Phantasie in menschenähnliche fühlende und denkende Wesen, in ethische Persönlichkeiten verwandelte, an die er nun seine religiösen Gefühle und Ahnungen in verständlicher Weise anknüpfen konnte.

Haben wir nun in dem unvermeidlichen Einfluß, den menschliche Gefühlsinteressen auf die vorstellende Thätigkeit ausüben, die eine Hauptquelle der anthropomorphen Vorstellungsweise und

in der Phantasie die vermittelnde Seelenkraft gesehen, welche jene Vorstellungen ermöglicht und verwirklicht, so müssen wir jetzt eine andere Seite des menschlichen Wesens ins Auge fassen, in der wir eine nicht minder wichtige und ergiebige Quelle für die Ausprägung einer vermenschlichenden Auffassungsweise erblicken dürfen.

Auf die Dauer fühlen wir uns doch nicht befriedigt durch jene phantasievolle Weltanschauung, in welche die dem Verstande weit vorauseilende Lebendigkeit und Beweglichkeit des Gefühls und der Einbildungskraft uns hineinwirft.

Ein tiefes Bedürfniß unseres Geistes nöthigt uns bald, auch Ordnung und Einheit in dieser Welt zu suchen. Es ist uns nicht mehr genug, in der Welt und dem wechselnden Geschehen, in das wir mitverflochten sind, nur die vertrauten psychischen Mächte der Liebe und des Hasses ihr veränderliches Spiel treiben zu sehen; ein aus der Tiefe quellender Trieb spannt in aller vorstellenden Thätigkeit unsere Sehnsucht dahin, in der Welt ein einheitliches, harmonisches, sinnvolles, vernünftiges, zweckvolles Ganzes erblicken zu dürfen; und nur was diese Voraussetzungen erfüllt, scheint uns wirklich verständlich und in seinem Dasein gerechtfertigt zu sein.

Woher stammen diese idealen Forderungen und Voraussetzungen, die wir schon zur Erklärung der Wirklichkeit mitbringen?

Unzweifelhaft sind sie im letzten Grund aus der Thatsache zu erklären, daß wir nicht bloß fühlende, sondern auch *wollende und nach vernünftigen Zwecken handelnde Wesen* sind. Es ist unsere *sittliche Natur*, die uns nöthigt, zunächst und vor allen Dingen in die Verworrenheit und Unklarheit unserer inneren Zustände, in den Widerstreit der verschiedenen sich bekämpfenden Triebe Einheit und Ordnung zu bringen.

Fragen wir aber, auf welchem Wege das gelingt, so sehen wir überall den aus dem innern Chaos, aus der innern Unruhe sich erhebenden Menschen damit beginnen, daß er mit Hilfe des Gefühls zwischen niederen und höheren Trieben unterscheiden lernt und die Forderungen der Letzteren zu richtunggebenden beherrschenden Zielen und Idealen erhebt. Erst wenn er unter solche höchste Ziele, „unter klar gedachte Zwecke die Manigfaltigkeit seiner Triebe und Strebungen beugen gelernt hat“, (cf. *Sigwart*,

Kleine Schriften, 2. Reihe, Seite 9,) kommt Einheit, Ordnung und Vernunft in sein zerfahrenes Thun; erst wenn er es zu sittlichen Idealen gebracht hat, sind ihm die festen Maßstäbe und Werthe gegeben, an denen er sein Thun messen und sich selbst verständlich werden kann. Denn was er ist, wird dem Menschen erst klar aus dem, was er sein soll, aus seiner Bestimmung.

Wenn wir nun aber uns selbst und unser Thun nur aus den uns leitenden Zwecken verstehen; wenn wir auch die Thätigkeiten anderer in ihrer Aufeinanderfolge und Manigfaltigkeit, und ebenso die Werke menschlicher Kunst, staatliche und gesellschaftliche Ordnungen und Einrichtungen nur aus der Voraussetzung einheitlicher, alles einzelne bestimmender Zwecke zu erklären und zu beurtheilen vermögen, so ist es nicht zu verwundern, wenn der dem Bewußtsein unseres Wollens und Handelns entnommene Begriff des Zwecks den leitenden Gesichtspunkt auch für die Erklärung der Natur bildet, und wenn die den Zweckbegriff voraussetzenden Werthbegriffe, wie gut und schlecht, schön und häßlich, vollkommen und unvollkommen, hoch und niedrig, Ordnung und Unordnung 2c. die leitenden Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Wirklichkeit werden.

Die Frage der Berechtigung des Zweckbegriffs in seiner Anwendung auf die Natur kann hier nicht untersucht werden; es liegt nur in unserer Aufgabe, darauf hinzuweisen, wie in dieser ausgedehnten Anwendung des Zweckbegriffs die Gefahr anthropomorphistischer Verirrungen liegt.

Wenn Kant in besonnener Weise einen doppelten Gebrauch dieses Begriffs, einen regulativen und konstitutiven unterschieden hat, so ist leicht ersichtlich, daß in der letzteren Fassung die vorhin erwähnte Gefahr enthalten ist; und doch liegt uns nichts näher, als den Zweckbegriff in konstitutivem Sinn, d. h. als ein thätiges, schöpferisches Princip zu fassen, ja geradezu für die eigentliche und einzige „causa efficiens“ zu nehmen, und unser eigenes Verhältniß zu unsern Hervorbringungen, sowie es uns selbst zum Bewußtsein kommt, unbedenklich und im weitesten Umfang auf die Beziehungen der Naturhervorbringungen zu ihren verborgenen Gründen anzuwenden.

Wie beim Wirken und Schaffen des Menschen die Idee des Ganzen als Zweckgedanke vorangeht, und wie ein schöpferisches Princip scheinbar mühelos und kausalitätslos die Glieder des Körpers in Bewegung setzt; wie sodann durch Auswahl der besten Mittel und durch zweckentsprechende Verknüpfung derselben die ursprüngliche Absicht verwirklicht wird — gerade so soll auch die Natur verfahren. Da wird zur Erklärung der Naturgebilde einfach auch ein Zweckgedanke angenommen als vorangehende den ganzen Entwicklungslauf beherrschende Idee, eine sinnvolle Lebenskraft, welche von stetiger beweglicher Rücksicht auf die Zwecke des Ganzen geleitet, nach den besten Mitteln sich ausstreckend, den Umständen sich anbequemend, den Hindernissen geschickt ausweichend, hier hemmend, dort den Lauf beschleunigend, mit vorbedenkender sinniger Consequenz die ganze Reihe der Entwicklungen wie aus der Einheit einer verständlichen Absicht hervorbringt; (cf. Lotze, Microc. I, 1. Buch, Kap. 3, „Der Grund des Lebens“ Seite 57—85.)

Die Annahme einer Begründung der Naturerscheinungen durch menschenähnliche Zwecke im weitesten Umfang empfiehlt sich von verschiedenen Seiten her dem menschlichen Erklärungsbedürfniß und hat ihre tiefen Wurzeln in der menschlichen Seele.

Es kommt diese Annahme vor allem aufs Bereitwilligste jener oben erwähnten Sehnsucht nach Einheit, Ordnung und Harmonie entgegen. Denn bestimmt kann auf keine andere Weise leichter und schneller Einheit und Zusammenklang in die Welt gebracht und ebendamit eine einheitliche Weltanschauung erreicht werden, als durch einen konsequent und rücksichtslos durchgeführten Zweckanthropomorphismus.

Eben so leicht und bequem wird aber auch durch jene Annahme das Kausalitätsbedürfniß gestillt, oder genauer gesagt, das populäre Denken, wo es glaubt, Zwecke annehmen zu dürfen, hält sich der Mühe überhoben, noch nach anderweitigen Ursachen des Geschehens zu fragen. Der beherrschende Zweckgedanke ist zur allein wirkenden Ursache geworden und die eigentlichen „causae efficientes“ die arbeitenden Mittel der Verwirklichung, die Schritt für Schritt das Zustandekommen der Erscheinungen bewirken, erscheinen daneben unbedeutend und gleichgiltig, da sie nicht als Offenbarungen allgemeiner Naturgesetze, sondern als bloße Werk-

zeuge einer freischaffenden Vernunft angesehen werden, aus welcher heraus alles Geschehene ohne weitere Vermittlung und Begründung sich wie von selbst zu verstehen scheint.

Wir sind eben gewöhnt, von unserem eigenen Bewußtsein auszugehen und bedenken nicht, daß auch bei uns „der Zweckgedanke an sich völlig machtlos ist“, (cf. Sigwart, Kleine Schriften, 2. Reihe, Seite 41,) und das Wirken selbst von einer Menge uns freilich für gewöhnlich nicht zum Bewußtsein kommender Vermittlungen abhängt, in deren Ergründung das erste und nächste wissenschaftliche Verständniß zu suchen ist.

Aber dieser mühsame Weg der Erklärung ist uns wenig zusagend. Der sich selbst überlassene Geist überspringt ungeduldig in jener „vorgreifenden Weise des Denkens“, (cf. Bacon, N. Org., Seite 49,) die unzähligen kleinen Bedingungen und verzögernden Vermittlungen, um in einer „allgemeinen ihm anvertrauten Idee auszuruhen“, (cf. Bacon, N. Org., Seite 88, § 19 und § 20,) und von ihr aus das Einzelne leicht und bequem zu deduciren.

In der That, wie schnell ist nicht immer das Erklärungsbedürfniß des Menschen, dem nichts vertrauter ist, als seine eigenen subjektiven Zustände, zufrieden gestellt, wenn irgendwelche räthselhaften Erscheinungen, wie die complicirten Vorgänge in der Entwicklung und dem Wachsthum einer Pflanze auf eine allgemeine ihm aus seinem eigenen Bewußtsein bekannte Kraft zurückgeführt wird; wie scheinen dann mit einem mal durch die Annahme einer zweckvollen Lebenskraft die einzelnen Vorgänge verständlich begründet!

Und nicht bloß verständlich, auch viel edler und schöner meint man die Erscheinungen begründet, wenn sie aus dem Walten einer einzigen zauberhaft wirkenden und webenden Idee hervorgehen, anstatt aus den unzähligen kleinen Bedingungen, wie die mechanische Erklärung sie voraussetzt. Diese Auflösung des Ganzen in die vielen einzelnen Elemente ist dem menschlichen Gemüth wenig sympathisch.

Aus allen diesen Gründen wird denn auch die Erklärung der Welt und der Naturvorgänge aus den naheliegenden menschlichen Zwecken zu allen Zeiten der größten Popularität sich erfreuen und die Anschauungsweise des täglichen Lebens bleiben.

Wenn aber diese Erklärungsweise, die die „causae finales“ ohne weiteres an die Stelle der „causae efficientes“ setzt und damit der Mühe jeder weitern Untersuchung sich enthoben glaubt, sich das Ansehen einer wissenschaftlichen Naturerklärung beilegen und gar eine höhere Forschungsweise gegenüber jener „dürftigen, geistlosen, mechanischen Methode“ vertreten will, da ist sie auf die richtige Quelle zurückzuführen, da ist mit Bacon, (cf. N. Org., Seite 99, § 48,) daran zu erinnern, daß der vorgreifende nach höheren Ursachen verlangende Geist bei diesem Streben nach dem Entfernteren in das Nähere zurückfalle, nemlich in die nur dem Menschen angehörenden anthropomorphen Zwecke, da ist mit Kant diese vermeintlich höhere Forschungsweise zu erklären aus jener „Gemächlichkeit, die wo es ihr zuträglich ist, den Faden der psychischen Untersuchung abreißt“, (cf. Kant, Kr. d. r. V., Seite 498, Elem. 2. Th., 2. Abth., 2. B., 2. Hptst., 3. Abschn.,) auf jene „ignava ratio, das Princip der faulen Vernunft, die alle wirklichen Ursachen vorbeigeht, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft bequem ist, auszuruhen.“ cf. Kant, (ib. Seite 801, Method. C. 1. Hptst., 3. Abschn.)

Aus eben diesem Princip der faulen Vernunft ist auch jener bekannte logische Fehler herzuleiten, der beim Zustandekommen der anthropomorphen Vorstellungen eine so große Rolle spielt, der Fehler der falschen Verallgemeinerungen, der rapiden Generalisationen, der eben darin besteht, daß in wenig einzelnen Fällen, besonders „wenn dieselben die mächtige Hilfe eines Wunsches oder einer Neigung finden“, (cf. Sigwart, Logik l, Seite 117, cf. auch Bacon, N. Org. l, § 45 und 46, und Ueberweg, Logik, § 130, Seite 383,) alles andere auch das Widersprechende ohne weiteres hineingezogen wird.

Mit der Erklärung der Welt aus menschlichen Zwecken hängt aufs engste zusammen die Beurtheilung der Welt aus den den Zweckbegriff voraussetzenden Werth- und Rangbegriffen, wie sie oben aufgeführt worden sind.

Daß alle diese Begriffe subjektiven Ursprungs sind und nichts anderes ausdrücken, als das Verhältniß der Dinge zu unsern Interessen und Zwecken, ihre Entsprechung oder Nichtentsprechung ist offenbar; und es ist wohl erklärlich, wenn Spinoza die Ueber-

tragung dieser Begriffe auf die Natur als unstatthafte Anthropomorphismen zurückgewiesen hat.

Auf der andern Seite aber ist daran zu erinnern, daß wir uns dieser Begriffe so wenig zu entschlagen vermögen, als unserer eigenen Natur, daß wir in ihnen das einzige Mittel uns in der Welt zurechtzufinden, oder — mit Lotze zu reden — den einzigen „Schlüssel in die Welt der Formen" besitzen.

Und es werden deßhalb doch immer nur diejenigen Urtheile den Eindruck von Anthropomorphismen erwecken, die einen beschränkten, oder niedrig gemeinen Standpunkt mit dem Anspruch allgemeiner Giltigkeit in die Welt hineintragen, Urtheile, die also ihre Quelle haben entweder in jener naiven Beschränktheit, die ihrer Schranke gar nicht bewußt, sorglos die große Welt aus der kleinen engen Welt erklärt und beurtheilt, (cf. Bacon, N. Org. I, § 42, Seite 95), oder aus jenem bornirten Hochmut, aus jener pedantischen Dünkelhaftigkeit, welche glaubt, allen Gegenständen der Welt und allen Vorgängen ihre Zeugnisse von gut und schlecht ꝛc. aufkleben und sie nach ihren Regeln censiren und korrigiren zu müssen; oder aus jenem niedrigen Egoismus, der den Werth der Dinge nur nach dem gemeinen Nutzen bemißt, ja die Nützlichkeit derselben für den Menschen als die einzige Rechtfertigung und Erklärung für ihr Dasein ansieht und zuletzt die Gemeinheit der Gesinnung auf Gott selbst übertragend den Glauben erzeugt, daß die Gottheit alles für den Nutzen des Menschen geschaffen, um diesen sich zu verpflichten und seine Verehrung sich zu sichern; (cf. Sigwart, Kleine Schriften, 2. Reihe, Seite 27.)

Aber nothwendig sind diese Verirrungen in der Anwendung der Werthbegriffe auf Natur und Welteinrichtung keineswegs. Es gibt auch eine Uebertragung menschlicher Zwecke und Werthe auf die Welt und ihre Erscheinungen, die nichts zu schaffen hat mit einem niedrigen Standpunkt und mit gemeinen Motiven, die vielmehr aus der berechtigten Sehnsucht hervorquillt, in dem Bau und Lauf der Welt ein sinnvolles würdiges Ganzes, eine werthvolle Ordnung verehren und bewundern zu dürfen.

B. Die anthropomorphistische Vorstellungsweise nach den Formen ihrer Erscheinung.

Wenn wir zu den verschiedenen Formen übergehen, in welchen die Neigung zum anthropomorphen Vorstellen im Lauf der geschichtlichen Entwicklung sich thatsächlich Ausdruck verschafft hat, so geht schon aus dem zuletzt Ausgeführten hervor, daß während jene allgemeinen Triebe und Bedürfnisse, in denen wir die letzten Quellen der genannten Auffassungsweise fanden, niemals aufhören können zu wirken, die jedesmalige bestimmte Form der Ausprägung von der jeweils erreichten Stufe der sittlichen und intellectuellen Ausbildung abhängt und mit dieser sich verwandelt. Und es gehört gewiß zu den interessantesten kulturgeschichtlichen Aufgaben, nachzuweisen, wie der Lauf der Geschichte die bestimmten Formen jener Anschauungsweise, eine nach der andern unerbittlich aufhebt, wie aber aus jenen allgemeinen immer gleichen Triebwurzeln an der Stelle des abgehauenen Stammes immer wieder ein neuer hervorsprießt und die Befriedigung der menschlichen Lieblingsneigungen wieder in andern den neuen Forderungen entsprechenderen Formen möglich gemacht wird.

Wenn wir in Gefühlsbedürfnissen, insbesonders im Mitgefühl, in der Lust zu lieben und geliebt zu werden die eine Hauptquelle der anthropomorphen Vorstellungsweise erblickten, so ist zum voraus anzunehmen, daß diese Quelle reichlich fließen werde in einem Alter, in welchem die vorstellende Thätigkeit noch vollständig vom Gefühl beherrscht wird. Das Kind hat in der That noch gar keine Vorstellung von einer sachlichen Auffassung der Dinge. Auch der Gedanke des Zweckmäßigen und Nützlichen beeinflußt noch wenig seine Vorstellungen. „Froh im Genuß ihrer eigenen Lebendigkeit kennt die Seele noch keine andere Wahrheit, als das Leben und keine andere Aufgabe der Erkenntniß, als eine Lebendigkeit, die der eigenen ähnlich ist, in allen Gebilden und Erzeugnissen der Natur wiederzufinden.“ (cf. Lotze, Microc. III, Seite 187.) Nicht nur der Hund, die Katze, auch sein Schaukelpferd, sein Pulcinell oder seine Puppe haben dem Kinde ein Sein, das dem gleichkommt, welches es aus seinem eigenen Bewußtsein kennen gelernt hat. Das Kind spricht mit diesen Gegenständen, redet sie an, liebäugelt mit ihnen, glaubt sich von ihnen wiedergeliebt und verstanden.

Im Genuß dieser schönen Täuschungen wird das Kind nicht gestört durch Zweifel an der Möglichkeit seiner Annahmen. Bei dem geringen Umfang seiner Erfahrungen und bei dem geringen Ernst ihrer Verknüpfung ist ihm das Reich des Möglichen noch ein grenzenloses; allem, was ihm einfällt, verleiht seine Phantasie auch Wirklichkeit. Ermöglicht aber wird das Zustandekommen dieser naiven Auffassung besonders durch den wohl zu beachtenden Umstand, daß die Wahrnehmungen der Kinder weit weniger bestimmt und ausgeprägt sind, als die der Erwachsenen, so daß sie selbst starke Differenzen zwischen den verglichenen Gegenständen nicht bemerken. Ein einziges hervorstechendes Merkmal, eine Farbe, eine Bewegung, ein Ton, eine Gebärde überwältigt ihre nach Einklang suchende Einbildungskraft so, daß dieses eine Merkmal alle anderen, auch die widersprechendsten Merkmale, verdrängt oder zudeckt. An die Stelle der zurückgedrängten aber setzt die stets rege Phantasie diejenigen Ergänzungen, die zum Zustandekommen der Uebereinstimmung nothwendig erscheinen.

Dieselben Erscheinungen, dieselben unbefangenen Uebertragungen des menschlichen Seelenlebens auf das Unpersönliche ja Unbelebte bietet auch die Kindheit der Völker in der mythologischen Weltanschauung.

Es sei aber hier zuerst eine Bemerkung gestattet, die auch auf das von der Kindheit des einzelnen Gesagte seine Rückbeziehung findet.

Sigwart bemerkt an einer Stelle seiner Logik (I, 49), daß im Individuum, wie in der Sprache ganz entgegen der gemeinen Lehre von der Bildung der allgemeinen Vorstellungen das Allgemeine früher sei, als das Spezielle, so gewiß die unvollständigere Vorstellung früher sei, als die vollständigere.

Diese Bemerkung auf den uns vorliegenden Fall ausdehnend, drängt sich uns die Annahme auf, daß die bestimmt ausgeprägte anthropomorphistische Anschauung nicht die erste Auffassungsweise weder im Kindesalter, noch in den Anfängen der Völker bilden könne.

Dem sich seines eigenen Wesens erst dunkel bewußt werdenden und in einem traumhaften Dämmerleben befangenen Geiste mußte auch das dem Naturleben zu Grunde liegende Sein in der noch ganz unbestimmten Vorstellung eines träumerisch und halbbewußt

sich regenden und brütenden Seelenwesens erscheinen. Eine **pantheistische** Weltanschauung mußte also mit psychologischer Nothwendigkeit der bestimmt anthropomorph polytheistischen vorangehen. „Weit früher“, sagt auch Lotze, (cf. Microc. I, Seite 10,) scheint die Menschheit dem Gedanken eines allgemeinen Naturlebens nachgehangen und ihn bis in die fremdartigsten Formen des Daseins hinein verfolgt zu haben; und von ihnen zog sich erst später die Phantasie auf einen engeren Kreis bestimmt anschaulicher Gestalten zurück.“

Erst, als der Mensch aus jenem Traumleben zu erwachen und sich selbst in seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit zu erfassen und zugleich diese Eigenthümlichkeit in ihrem unvergleichlichen Werth zu fühlen und sich derselben mit der Lebendigkeit des ersten Genießens zu erfreuen begann, da erst wurden auch jenen unbestimmten in formloser Allgemeinheit gedachten Wesen menschliche Charaktere und Attribute und menschliche Motive des Handelns beigelegt, erst da erstanden die idealen anthropomorphen Göttergestalten, erst da erwachte überhaupt die mächtige Sehnsucht, die ganze umgebende Welt mit dem, was dem eigenen Herzen das Werthvollste war, anzufüllen und die ganze Natur zum Widerschein des eigenen Bewußtseins zu machen und so das eigene Glück tausendfach aus derselben beantwortet zurückzuerhalten.

Da erzeugte die Phantasie jene schöne Welt, wo Busch und Quelle, Berg und Strom ein menschliches Seelenleben lebten, wo alle Erscheinungen der Natur neben und über dem Menschen auf Motive zurückwiesen, deren Werth dem Gefühl unmittelbar verständlich war, wo die Bewegungen der Gestirne nicht aus einer dumpfen unverständlichen Naturnothwendigkeit, sondern aus den anmuthigsten Beweggründen der Liebe und der Sehnsucht, des sich gegenseitigen Suchens und Fliehens und Findens entsprangen, wo auch auf der Erde selbst die starrsten und sprödesten Gegenstände an ein lebendiges Geschehen erinnerten, das ihr Dasein erklärte, wo jede Bewegung, jeder Ton als eine Gebärde, als ein Laut erschien, der auf ein lebendiges, fühlendes, verständliches Seelenwesen zurückdeutete.

Wir fragen nicht: „Schöne Welt, wo bist du?“ aber staunend fragen wir, wie denn überhaupt eine solche alles ver-

menschlichende und alle Widersprüche der Erfahrung übersehende Weltauffassung zu irgend einer Zeit möglich gewesen sein könne?

Dem Kinde wird das Glück dieser schönen Täuschung neben den oben angeführten Gründen besonders durch den Umstand gefristet, daß ihm noch die Sorge für die leibliche Erhaltung, für die Beschaffung der materiellen Bedingungen des Lebens abgenommen ist.

Die Noth und Sorge des Lebens konnte aber den im Frühalter der Menschheit lebenden Völkern, auch wenn sie in den günstigsten Verhältnissen sich befanden, nie ganz fremd sein. Diese Noth des Lebens mußte sie aber unvermeidlich dahin bringen, auf die eigene Natur, auf das eigene unbeugsame Recht der Dinge zu achten, indem ja doch nur bei williger Unterordnung unter dieses Recht, bei gehorsamer Anerkennung des nothwendigen, stetig gesetzmäßigen Naturlaufs die Beschaffung der täglichen Bedürfnisse, sowie die für das praktische Leben nothwendige Berechenbarkeit der Ereignisse möglich wurde. Mochte auch das Gemüth vor dieser starren Nothwendigkeit fliehen, die alle Träume der Freiheit der Naturbewegungen zerstörte, sie drängte sich immer und immer mächtiger hervor und trat wie ein finsterer Schatten in der Gestalt des unerbittlichen Schicksals in diese schöne Welt der Phantasie herein.

Vollständig konnte darum jene mythologische Weltanschauung zu keiner Zeit die Gemüther beherrschen; sie bezeichnete doch nur „die Festtagsstimmung, die am Werktag unverständlich wurde.“ (cf. Lotze, Microc. I, Seite 4.) Daß aber überhaupt diese widersprechenden Richtungen neben einander hergehen konnten, erklärt sich aus der nicht abzuleugnenden und immer neu sich bewahrheitenden psychologischen Thatsache, daß in dem Menschen, der Widersprüche zu seiner täglichen Speise zählt, „die verschiedensten Gedanken friedlich neben einander wohnen können, ohne daß ihr Widerspruch bis zu der Nothwendigkeit einer Ausgleichung empfunden wird.“ (cf. Lotze, Microc. I, Seite 6.)

Im Großen und Ganzen darf diese mythologische Weltanschauung als ein abgethaner Traum angesehen werden. Die fortgeschrittene Einsicht in die Natur der Dinge und insbesondere die durch völlige Umbildung der cosmographischen Anschauungen

erfolgte Ausweitung des vorher beschränkten Gesichtskreises ins Unermeßliche werden die Wiederkehr jener traulichen, ja familiären Vereinigung des Göttlichen, Menschlichen und Natürlichen niemehr gestatten.

Nur in besondern abgegrenzten Gebieten lebt noch jene Weltauffassung fort, vor allen Dingen in dem Reich der Poesie „in dem Feenland der Lieder“ nur mit dem Unterschied, daß hier mit Bewußtsein der Boden der Wirklichkeit verlassen und im freien Spiel der Phantasie eine Welt geschaffen wird, wie sie den Wünschen des Herzens entspricht, während dort die gläubige Phantasie der Völker an der Wirklichkeit der von ihr geschaffenen Gebilde festhielt.

Am reinsten werden wir die alten Pfade der mythologischen Phantasie wiederfinden in den unter dem Volk gebräuchlichen Erklärungen der Naturvorgänge. Es genüge hier, daran zu erinnern, wie das Volk besonders die wohl- oder wehethuenden Ereignisse mit Verachtung aller mittleren Ursachen einfach aus dem Einfluß und der Absicht persönlicher guter oder böser Wesen sich erklärt und durch solche Erklärung zu allen Zeiten sich am meisten befriedigt findet. Es würde aber zu weit führen, diesen Wegen der Volksphantasie auf allen ihren Gängen nachzugehen.

Es gibt aber ein Gebiet, in welchem jene alte Auffassungsweise ihre treueste Conservirung und ihre bleibende Heimstätte gefunden hat. Es ist das Gebiet der Sprache. Schon die Bezeichnungen für die einzelnen Gegenstände sind ja ein entschiedenes Produkt der symbolisirenden Phantasie der Urzeit; besonders aber zeigt sich in der Erzeugung der Bezeichnungen für die Thätigkeitsweisen der Dinge, also in Erzeugung der Zeitwörter der alte Hang der Phantasie diese Thätigkeitsweisen mit menschlicher Thätigkeit zu analogisiren und so das Todte und Unpersönliche ins Lebendige und Persönliche zu steigern, wie in dem — um nur wenige Beispiele anzuführen — „der Sturm heult, schnaubt, wüthet, rast; der Donner brüllt; das Schiff ächzt, stöhnt, kämpft gegen Wogenprall; die Blätter der Silberpappel flüstern, lispeln; das Bächlein murmelt; die Wolken wandern; die Straße schwingt sich über den Berg ꝛc.“ Wir können fast keinen Satz vollenden, ohne uns über einem unbewußten Anthropo-

morphismus zu ertappen; denn unbewußt geschieht es freilich, da die Herkunft der Worte in einer lang bestehenden Sprache gar nicht mehr lebendig gefühlt wird, indem dieselben bald mit Verwischung ihrer Etymologie zu bloßen Bezeichnungen durch Laute werden.

Wir haben oben, nachdem wir in dem Einfluß der Gefühle auf das Vorstellen eine Hauptquelle der anthropomorphen Vorstellung gefunden, daran erinnert, wie es nicht möglich sei, auf die Dauer in dieser Gefühls- und Phantasiewelt zu verweilen. Der erwachende Gedanke stellt andere Forderungen und verlangt nach einer haltbareren Weltanschauung.

Dieses Erwachen zur morgenhellen Klarheit liegt uns am deutlichsten vor Augen in der Entwicklung der griechischen Wissenschaft.

Mit dem ersten frischen Muth, ja Uebermuth der Jugend versuchte der aus der bunten Fabel- und Märchenwelt religiöser und dichterischer Vorstellungen erwachte Geist seine Kraft in allerlei Hypothesen und verstandesmäßigen Reflexionen an der umgebenden Welt und an dem Lauf der Welt. Mit der ausgesprochenen Tendenz einer rationalistischen Aufklärung wurde die mythologische Vorstellung als eine niedrige Ansicht bekämpft. Der Eleate Xenophanes richtete einen fast beißend zu nennenden Spott insbesondere gegen den Anthropomorphismus der Gottesvorstellung.

Wenn wir aber an obiger Stelle zugleich daran erinnerten, daß erst ein einheitlicher alles beherrschender Zweckgedanke in diese beweglichen und ohne festen Mittelpunkt vom einen zum andern eilenden Gedanken Ordnung und Zusammenhang bringe, so ist es in der geschichtlichen Entwicklung Sokrates gewesen, der durch einen beherrschenden Zweckgedanken Einheit und Zusammenhang in das fragmentarische Erkennen brachte, indem er die Reflexion auf den Menschen und zwar auf den Menschen als sittliches, handelndes Wesen zurückwandte und diesen zum Endzweck und Mittelpunkt des ganzen Universums machte.

Damit war einestheils dem religiösen Bedürfniß das klare Postulat eines einen Gottes, eines nach Menschenweise denkenden und wollenden Wesens vorgezeichnet, das die ganze Welt auf das Glück, d. h. auf die sittliche Förderung des Menschen eingerichtet,

damit war aber auch andererseits für die Naturerklärung die Freiheit und Erlaubniß gegeben, die Welt vom Menschen und von seinen Zwecken aus zu verstehen und zu erklären.

Es ist einleuchtend, wie bei dieser Auffassung die Gefahr selbst der gröbsten Anthropomorphismen nicht ausgeschlossen ist und es ist bekannt, wie in der That Sokrates von solcherlei Verirrungen sich nicht frei gehalten hat. Für ihn scheint bei der Naturbetrachtung die Frage, was dieses oder jenes Ding sei, wie es zu Stande gekommen, gar nicht zu existiren, er will nur wissen, wozu es denn sei, wozu es diene, was es nütze; und wo diese Frage eine befriedigende Antwort gefunden, da ist sein Erkenntnißbedürfniß befriedigt. (cf. Lange, Gesch. des Mat. I, Seite 47.) So wird uns erzählt, daß sich Sokrates enttäuscht von der Philosophie des Anaxagoras abgewendet habe, sobald er bemerkt, daß dieser die Naturerscheinungen aus natürlichen Ursachen zu erklären suchte; denn er hatte gehofft, daß Anaxagoras die Welteinrichtungen auf einen Vernunftgrund zurückführen und z. B. zeigen und nachweisen werde, wenn die Erde scheibenförmig sei, warum es so am besten sei 2c.

Diese Weltanschauung des Sokrates ist keine vergangene; sie ist vielmehr der klassische Typus aller jener Welterklärungen, wie sie bis auf diesen Tag dem gewöhnlichen, dem sog. „gesunden Menschenverstand" geläufig sind, und wie sie vornehmlich die Zeitalter einer oberflächlichen Aufklärung beherrschten.

Es liegt eine eigenthümliche Ironie darin, daß das Jahrhundert, das auf die Anthropomorphismen der Bibel, besonders des Alten Testaments förmlich Jagd machte und dieselben aus der „schwächeren Philosophie der Hebräer" erklärte, sich selbst der gröbsten und gemeinsten Anthropomorphismen schuldig machte in ihrer Gottes- und Welterklärung, die durchaus vom Princip der gewöhnlichsten Nützlichkeitsinteressen beherrscht war.

So liebten es z. B. die damaligen Apologeten des Christenthums gegenüber den Angriffen des Deismus, der die Religion aus der Schlauheit der Religionsstifter ableitete, eben diese schlauen Berechnungen und diplomatischen Accommodationen auf Gott selbst zu übertragen, so daß dieser in jenen Apologien „wie ein Jesuite erscheint, der sich schlechter Mittel zu seinen guten Zwecken

bedient." (cf. Oehler, Alttest. Theol. I, Seite 49.) Gott ist ihnen nichts anderes, als der Handlanger der menschlichen Glückseligkeit, die überall voransteht. Ein solcher Gott ist aber, wie Fichte sagt, der eigentliche Menschengötze, der Fürst dieser Welt.

In derselben Weise wurde auch die ganze umgebende Welt aus dem Nutzen, den sie dem Menschen gewährt, verstanden, ja selbst die größten Naturerscheinungen wurden als Mittel für ganz untergeordnete menschliche Zwecke gefaßt. „So gewähren die Sterne den Nutzen, daß man des Nachts noch auf der Straße sehen kann und die Abwechslung von Tag und Nacht ist dazu da, daß Menschen und Thiere des Nachts sich durch Schlaf erquicken können, auch dient die Nacht zu mehreren Verrichtungen, die sich des Tags nicht so gut vornehmen lassen &c." (cf. Zeller, Gesch. der deutsch. Philos., Seite 208.)

Dieses „Dazu da" ist die Erklärung, mit der sich heute noch der sog. gesunde Menschenverstand begnügt, d. h. eben der mittelmäßige Verstand eines Menschen, der neben dem Gebrauch von gesunden Sinnen überall auch seinen Vortheil und seine spießbürgerlichen Interessen mitsprechen läßt. Dieses „Dazu da" ist das Wesen der Dinge selbst, das eben darin besteht, dem Menschen diese oder jene „Bequemlichkeit oder Ergötzlichkeit" zu gewähren.

Einen großen Fortschritt über diese gemein anthropomorphistische Fassung des Zweckbegriffs bezeichnet die aristotelische Weltauffassung. Auch für Aristoteles ist der Zweck der Schlüssel in die Welt der Dinge und seine Weltbetrachtung ist eine durch und durch teleologische. Aber der Zweck ist den Dingen nicht fremd und äußerlich, wie bei Sokrates, sondern denselben innewohnend, ja er fällt mit dem eigensten Wesen der Dinge zusammen, ist ihre innerste Seele, ihre Bewegungs- und Bildungskraft, die eigentliche „causa efficiens" ihrer Entwicklungen. Jedes Einzelwesen stellt in der gegliederten Stufenreihe der Wesen einen Zweckgedanken dar und dieses Intelligible in jedem Ding diese „κατα λογον ουσιαν" zu erfassen und das ganze Universum diesem „λογος" dem Begriff zu unterwerfen, die Welt als einen vernünftigen Organismus, als ein logisches System zu begreifen, das ist die Aufgabe der Wissenschaft und darin liegt auch die Großartigkeit und Schönheit der aristotelischen Weltauffassung.

Es ist hier nicht der Ort, näher auf dieselbe einzugehen; es liegt einzig im Zweck unserer Aufgabe, darauf hinzuweisen, wie nahe dieser Weltauffassung die Gefahr liegen mußte, menschliche Verhältniß- und Beziehungsformen und ethische Begriffe der Natur aufzudringen und den Entwicklungsgang der Dinge nach dem Vorbilde menschlicher Denkprozesse und menschlicher Wollens- und Handlungsweisen zu fassen.

Wir sind weit entfernt, dem Verfasser der Geschichte des Materialismus das ungerechte Urtheil nachzusprechen, daß „Aristoteles die Einheit seiner Weltanschauung nur durch den rücksichtslosesten Anthropomorphismus erreicht habe;“ (cf. Lange, Gesch. des Mat. I, Seite 63; cf. auch Seite 39,) aber wir müssen doch darauf hinweisen, daß bei Aristoteles die Unterscheidung von Natur und Geist, von Subjektivem und Objektivem, von Idealem und Realem noch nicht in voller bewußter Schärfe vollzogen ist. Die Naturerklärung ist bei ihm doch noch keine im eigentlichen Sinne natürliche; die Natur erscheint wesentlich durchgeistigt, idealisirt, durchmenschlicht; und es ist beachtenswerth, mit welcher Vorliebe Aristoteles seine Bilder und Gleichnisse dem menschlichen Leben, menschlichen Künsten, besonders der Einrichtung des Staates entnimmt und das Walten der Natur durch Analogien aus dem menschlichen Leben und Handeln verständlich zu machen sucht. (cf. Euken, Bilder und Gleichnisse in der Philos., Seite 13 u. 14.)

Es blieb aber erst dem unter der Herrschaft der aristotelischen Begriffe stehenden Mittelalter vorbehalten, gerade diese Schwächen des aristotelischen Systems bis in die äußersten Consequenzen fortzuführen, und an die Stelle der wirklichen Natur eine Schattenwelt von Begriffen und leeren Beziehungsformen zu setzen. Und es ist begreiflich, wie einsichtige von Hunger und Durst nach der Realität des Erkennens ergriffene Geister beim Beginn der neuen Zeit in der griechischen Philosophie „eine kindische Wissenschaft, die nur geschickt zum Schwätzen mache;“ (cf. Bacon, N. Org. I, Seite 37,) und in Aristoteles besonders mit ausgesprochenem Widerwillen den Beförderer des Obscurantismus oder nur „den verwegenen Geist erblicken konnten, „der zum Scheine eine Wissenschaft geschaffen und durch seine Dialektik die Naturerklärung verdorben“, (cf. Bacon, N. Org. I, Seite 39 und § 63, Seite 109,)

und ihr den richtigen Weg auf mehr als ein Jahrtausend verrammelt habe.

Die Einsicht, daß der durch willkürliche Einmischungen der eigenen Natur „verdorbene Verkehr zwischen dem Geist und den Dingen müsse wieder rein hergestellt werden“ daß eine „Instauratio“ der Wissenschaften, nicht bloß eine Restauratio noth thue, und daß zu diesem Zweck aufs schärfste müsse zwischen Geist und Natur geschieden und jeder Vermischung beider heterogener Gebiete aufs sorgfältigste vorgebeugt werden; daß der Mensch „nur durch Gehorsam die Natur besiegen könne“ und lernen müsse den Lauf der Dinge auf dem Wege verfolgen, den diese selbst nehmen, anstatt, wie bisher „nur den eigenen Geist aufzurufen, damit dieser seine Orakelsprüche über die Dinge thue;“ daß die Urtheile über das Wesen der Dinge nicht dürfen in leichtfertigen Vorausnahmen aus der eigenen Seele geschöpft werden, sondern aus den Eingeweiden der Natur, so wie es den Dingen im Marke stecke“ müssen genommen werden, (cf. Bacon, N. Org. 1, Seite 29, 83, 45, 90, 57, 55,) diese Einsicht, diese Gedanken lebten in dem großen Geiste des Engländers Bacon als klar bewußte Forderungen und das waren die Gedanken, die der Entwicklung der Wissenschaften neue Bahnen wiesen.

Als die erste und unumgängliche Aufgabe betrachtet es Bacon, wie er charakteristisch genug in der Voranstellung seiner Lehre von „den Idolen“ (cf. N. Org. 1, § 38 bis § 68) es ausgesprochen hat, alle willkürlichen Einmischungen des menschlichen Geistes in die Naturbetrachtung, die Anthropomorphismen in jeglicher Form zu bekämpfen; von diesen Befleckungen, meint er, müsse der Geist vor allen Dingen gereinigt werden, „denn zum Reich des Menschen, das in der Wissenschaft gegründet werde, sei kein anderer Eingang, als in das Himmelreich, in welches nur in Kindesgestalt einzutreten gestattet sei.“ (cf. Bacon, N. Org. 1, § 68, Seite 118.)

Diese tiefsinnige und feine Parallele des religiösen und wissenschaftlichen Gebiets mahnt uns, auch der Stellung des Christenthums zur anthropomorphen Anschauung zu gedenken. Es ist bekannt, daß erst im Christenthum Gott von allem Sinnlichen und Endlichen entkleidet im strengen Sinn als unsichtbarer

Geist gefaßt wird. Damit ist aber die anthropomorphe Gottesvorstellung im Princip beseitigt. Aber bestimmt ist auch der Kampf gegen die Vermenschlichung der Natur und die in diesem Kampf geforderte Entäußerung von jenem Egoismus, der die Dinge seinen zufälligen Neigungen gerecht machen möchte, die Uneigennützigkeit und Bescheidenheit, die von den Dingen nichts weiter verlangt, als was sie von sich selbst offenbaren mögen, die Treue und Wahrhaftigkeit, welche eine heilige Scheu trägt, das Gebotene willkürlich zu verrücken, oder das klein und unbedeutend Erscheinende zu übersehen und zu vernachlässigen, ganz gewiß ist dieß alles, wie Bacon es fein herausgefühlt hat, vollkommen im Sinn und Geist des Christenthums.

Nachdem das Alterthum nur in einzelnen fragmentarischen Anläufen den Anthropomorphismus der Gottesvorstellung bekämpft hatte, während ihm derselbe auf dem Gebiete des Naturerkennens fast gar nicht zum Bewußtsein gekommen war, nimmt die neue Zeit auf beiden Gebieten die klare Stellung einer bewußten Bekämpfung dieser Vorstellungsweise ein.

In welchen charakteristischen Formen bei dieser veränderten Stellungnahme die Neigung zum anthropomorphen Vorstellen noch hervorbreche und sich offenbare auf wissenschaftlichem und religiösem Gebiet, das möge hier mit passender Beschränkung angedeutet werden.

Bacons eigenes Beispiel zeugt deutlich, wie schwer es ist, nur so geschwind, wie er meint „mit feierlichem und festem Entschluß" (cf. N. Org. l, Seite 118,) den Idolen zu entsagen, und sie zu verbannen, „damit sie fortan die Wissenschaft nicht mehr belästigen." (cf. ib. l, Seite 65.) Die leichtfertigen phantastischen Vorausnahmen jener ihm vorausgegangenen „tumultuarischen" Geister (cf. ib. l, Seite 41,) eines Agrippa v. Nettesheim, eines Paracelsus 2c., die in ihrer Ungeduld mit Hilfe der Phantasie im Sprung zu des Lebens Bächen zu gelangen hofften, hat er doch nicht vollständig verbannt. Seiner Kausalitätsauffassung hängen noch ganz grobe anthropomorphe Nebenvorstellungen an. Sympathien und Antipathien, Begehren und Verabscheuen und derlei seelische Bestimmungen erfüllen auch bei ihm die Naturkörper und werden gerade wie bei seinen Vorgängern zu Ursachen von Naturerscheinungen gemacht.

Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt freilich klar, wie außerordentlich schwer es ist, eben bei der Vorstellung der Kausalität von anthropomorphen Zuthaten, welche die Einbildungskraft fast unvermeidlich an diesen Begriff bindet, zu abstrahiren; und es ist dieß auch nicht zu verwundern.

Denn wenn auch die Lehre, „welche alle Kausalitätsvorstellung aus dem Bewußtsein des eigenen willkürlichen Thuns entspringen läßt, nicht genau ist, so ist doch nicht zu bestreiten, daß unser willkürliches Wirken und unser in Lust und Schmerz wechselndes Erleiden der Wirkungen von außen gleichsam den Musterfall abgibt, nach welchem wir immer geneigt sein werden, auch die äußern Vorgänge anthropomorphistisch zu deuten", (cf. Sigwart, Logik II, Seite 133,) und aus unserem eigenen Bewußtsein heraus in die Vorstellungen von Ursache und Wirkung die Färbungen unserer Gefühle hineinzubringen.

So schreiben wir fast unvermeidlich dem Objekt des Wirkens ein Leiden, dem Subjekt eine Art von Wollen zu; ebenso sind wir geneigt, der Ursache eine höhere Bedeutung und Würde beizulegen, als der Folge; und da wir ferner uns niemals als Ursache eines Erfolgs fühlen könnten, wenn uns derselbe keine fühlbare Anstrengung gekostet hätte, so „haftet uns auch an der wirkenden Ursache sehr kenntlich neben der Erinnerung an den Willen auch die an die Mühe und Anstrengung", (cf. Lotze, Microc. II, 202,) und da endlich unsere geistigen Thätigkeiten bei längerer Anstrengung ermatten und durch die Zeit verzehrt zu werden scheinen, so glaubt auch die gewöhnliche Meinung, „daß alle Wirkungsäußerungen der Naturkräfte einer allmäligen Erschöpfung und Ermüdung unterliegen." (cf. ib. I, 53.) Das Gesetz von der Trägheit und Beharrung muß deßhalb dem gewöhnlichen Verstand unbegreiflich erscheinen und konnte nur von einem Geiste entdeckt werden, der sich mit Gewalt der anthropomorphen Vorstellungsweise entrissen hatte.

Damit aber, daß in die Kausalitätsvorstellung auch der dem Menschen angehörende Begriff des Vermögens und Könnens eingeführt und das, was ein Ding zur Ursache macht, was es aus der Ruhe zum Wirken übergehen heißt, als dauernder Zustand der Wirkungsfähigkeit, als ruhende Kraft, die wirken und

nicht wirken kann, in das Ding hinein verlegt wird, ist der anthropomorphen Vorstellung bekanntlich von jeher Thor und Thür geöffnet, aber auch der Einsicht in den wirklichen Hergang der Naturvorgänge am sichersten der Weg verschlossen worden.

Diese Auffassung der Kraft können wir aber nicht anders ansehen, denn als den modernen Ersatz für die alte Neigung der mythologischen Phantasie, die Körper beseelt zu denken. „Es ist", sagt Du Bois-Reymond, (cf. bei Lange Gesch. des Mat. II, Seite 204), „dasselbe Bedürfniß, das einst den Menschen trieb, Busch und Quell und Fels und Luft mit Geschöpfen seiner Einbildungskraft zu bevölkern. Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sei die gegenseitige Anziehungskraft, welche zwei Stofftheilchen sich gegenseitig nähern heiße? Nicht der Schatten einer Einsicht in das Wesen des Vorgangs. Aber seltsam genug, es liegt für das innewohnende Trachten nach den Ursachen eine Art von Beruhigung in den unsichtbaren Polypenarmen, womit die Stofftheilchen sich umklammern."

So ist es, das gewöhnliche Bewußtsein vermag die Kraft sich nicht anders verständlich zu machen, als daß es dieselbe zu den aufeinanderwirkenden Stoffen wie eine unsichtbare Person hinzudenkt. Oder wie stellt sich etwa der gemeine Verstand die Kraft im Magneten vor? Doch so, daß dieselbe wie ein Mensch im Magnet sitzt und auf Eisen spannt; kommt solches in die Nähe, so wird es gepackt, kommt keines, so sind wenigstens die Hände und der Wunsch da, es abzufassen.

Wenn aber die Wissenschaft diese Vorstellung der Kraft als eines einseitigen Heraushandelns aus einem immer bereiten Vermögen aufgelöst und gezeigt hat, daß die Kraft den Dingen gar nicht anhaftend ist, „sondern ihnen erst im Moment des Wirkens zuwächst", daß, wie überhaupt „Sein nichts anderes bedeutet, als in Beziehung stehen", (cf. Lotze, Microc. I, 43, III,) 467, so auch „die Kraft nicht mehr als Eigenschaftsbegriff gedacht, sondern nothwendig als Relationsbegriff gefaßt werden muß", (cf. Sigwart, Logik II, 143), so ist diese Auffassung den Neigungen des Gemüths, das für jede Wirkung einen einheitlichen greifbaren Rückhalt haben möchte, im höchsten Grade zuwider; alle Schönheit und Bedeutsamkeit der Natur, alle Freude an den Naturvor-

gängen scheint mit jener Annahme für das Gemüth verloren zu sein.

War es in der Auffassung der natürlichen Wirklichkeit der Kausalitätsbegriff, an den sich fast unvermeidlich anthropomorphe Nebenvorstellungen anhängen, so ist es, wie wir glauben, in der Auffassung der geistigen Wirklichkeit in der Psychologie und Geschichtsbetrachtung der Substanzbegriff, der eine nicht minder große Gefahr nach jener Richtung in sich schließt.

Die Seelenlehre beginnt ihre Erklärungsversuche gewöhnlich damit, die psychischen Erscheinungen zu klassificiren und die zusammengehörigen in für sich bestehende geschiedene Gruppen zu vereinigen. Die Kategorie der Substanz, die sich stets verbunden findet mit dem Hang zur Personifikation, treibt aber dazu, jeder Gruppe von seelischen Vorgängen auch einen gemeinsamen substanziellen Grund zu geben und diesen wie eine besondere persönliche Macht außerhalb der Gesammtpersönlichkeit zu fassen. So hat man sich längst daran gewöhnt, von einzelnen Seelenvermögen, vom Verstand, der Phantasie &c. wie von selbständigen psychischen Mächten zu reden und ihre besondern Funktionen als etwas keiner weitern Erklärung bedürftiges ganz selbstverständlich aus jenen angenommenen Subjekten Hervorgehendes zu fassen.

Ein besonders lehrreiches, hieher gehöriges Beispiel bietet uns die Phrenologie, welche für sämmtliche psychische Thätigkeiten und Zustände die besondern Organe und Lokale im Menschen nachgewiesen zu haben glaubt. Mit dieser Klassificirung und Lokalisirung meint aber die Phrenologie zugleich sämmtliche psychischen Erscheinungen erklärt zu haben. Denn nachdem einmal die dreißig oder vierzig verschiedenen Seelenkräfte aufgestellt und an besondern Orten postirt sind, scheinen sich ihre Funktionen wie von selber zu verstehen, da im Geheimen jede dieser Seelenkräfte als eine kleine Person gedacht wird, deren Thun natürlich uns dann als verständlich und bekannt vorkommt. Es ist aber ein unglaublich naiver Anthropomorphismus, der, um den Menschen zu erklären, einfach eine Anzahl kleiner Menschen in den Menschen hineinschiebt. „Statt einer Seele gibt uns die Phrenologie deren vierzig, jede für sich so räthselhaft, wie uns sonst das Seelenleben im Ganzen erscheint; statt dasselbe in wirkliche Elemente zu

zerlegen, zerlegt sie es in persönliche Wesen verschiedenen Charakters; wir haben da im Kopf des Menschen gleichsam ein Parlament kleiner Menschen zusammen, von denen, wie es auch in wirklichen Parlamenten vorkommt, jeder nur eine einzige Idee besitzt, die er unablässig geltend zu machen sucht." (cf. Lange, Gesch. des Mat., II. Theil, bei Beanspruchung der Gall'schen Schädellehre).

Indem Herbart die Klassifikationen und Quasipersonifikationen der Seelenvermögen aufs Schärfste bekämpfte, hat er doch auch in dem Bestreben, das Zustandekommen der Seelenerscheinungen anschaulich zu machen, einer vermenschlichenden Auffassungsweise Vorschub geleistet. Seine „Vorstellungen" erscheinen fast wie selbständige Wesen, wie körperliche „undurchdringliche Gestalten, die im Bewußtsein, als einem Raum von begrenzter Weite sich gegenseitig die Plätze streitig machen", (cf. Lotze, Microc. I, 222), die sich stoßen und drücken, wobei die Schwächeren von den Stärkeren über die Schwelle hinabgedrängt werden, bis jene durch den Schlaf im Unbewußten wieder gestärkt heraufkommen und an der Schwelle erscheinen, um das alte Spiel von neuem zu beginnen. Diese Anschaulichkeit ist es bestimmt, die der Herbart'schen Psychologie die ungetheilte Verehrung des Volksschullehrerstandes zugezogen hat, in welchem ja besonders die Neigung vorherrscht, jede Erscheinung auf irgend eine Anschauung zurückzuführen und zugleich der Glaube, mit dieser Zurückführung eine Sache vollkommen begriffen zu haben. In der That aber ist solche Anschaulichkeit, die mit dem Schein des Begriffenhabens täuscht und am Ende nur eine eitle Neugierde stillt, weit mehr Hinderniß, als eine Förderung für das wirkliche Verständniß. Treffend sagt einmal in dieser Hinsicht Lotze, „daß in unserer Weltauffassung sehr oft die Neugierde an die Stelle der Wißbegierde trete und die reiche Befriedigung der einen durch unterhaltende Manigfaltigkeit aufeinanderfolgender anschaulicher Bilder uns nur zu oft vergessen lasse, wie völlig ungestillt die andere bleibe." (cf. Microc. I, 309.)

Werfen wir auch noch einen flüchtigen Blick auf die Auffassung des Gesammtlebens, wie es uns in der Geschichte entgegentritt, so begegnen uns hier ganz ähnliche Erscheinungen.

Indem man auch hier, um zunächst eine Uebersicht in die verwirrende Manigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen zu bringen, einzelne geistige Richtungen und Zeitströmungen unterscheidet und zusammenfaßt, und gewisse Regelmäßigkeiten in vor- und rückschreitenden Bewegungen beobachtet, fällt es wohl niemand mehr bei, diese geistigen Richtungen 2c. gleich der mythenbildenden Phantasie in persönlichen, idealen Wesen zu verkörpern, aber als Ersatz hiefür redet man von einem Zeitgeist, Volksgeist, einer Volksseele, einem Gesetz der Entwicklung und einem Gesetz des Zerfalls und unter der Hand wachsen diese Geschöpfe unserer Gedanken zu selbständigen nach außen projicirten, magisch wirkenden Mächten, zu Idolen, deren Namen man nicht ohne einen gewissen formlosen Andachtsschauer in den Mund zu nehmen gewohnt ist. Es ist bekannt, mit welcher Vorliebe derlei selbstständig gemachte und beziehungslos in die leere Luft gestellte Begriffe, die gerade aus diesem Grund „leicht den Eindruck des Geistreichen und einer gewissen vornehmen Eleganz und Einfachheit hervorrufen", (cf. Lotze, Microc. III, 37), von Halbgebildeten gebraucht werden in dem naiven Glauben, daß mit solchen Begriffen, wie Zeitgeist, Gesetz des Zerfalls 2c. der Schlüssel in die Welt der Erscheinungen gefunden sei.

Kaum braucht darauf hingewiesen zu werden, wie diese schon von Aristoteles an Plato getadelte Substanziirung der Ideen durch die Hegelische Philosophie in Leben und Wissenschaft eingeführt worden ist. Sie hat uns daran gewöhnt, die Ideen als mit der Kraft der Selbstbewegung und Selbstverwirklichung begabte und einer eigenthümlichen völlig unabhängigen Entwicklung fähige Wesen zu behandeln. So faßt, um ein uns gerade naheliegendes Beispiel zu nehmen, Baur in seiner Dogmengeschichte das Dogma wie eine selbständig wirkende und sich aus sich selbst entwickelnde Macht, wenn er in der Einleitung sagt: „Es ist das Dogma selbst, das seinen Inhalt explicirt, ihn aus sich herausstellt und ihn sich selbst gegenständlich macht; es spaltet sich in sich selbst, um den Begriff, der sein substanzielles Wesen selbst ist, in den Unterschied der Momente auseinandergehen zu lassen 2c." (cf. Baur, Lehrb. der Dogmgesch., Seite 7.) Wir wollen einer solchen Geschichtsbetrachtung besonders einer atomistisch-geistlosen Auffassung

gegenüber keineswegs ihre Berechtigung bestreiten. Die Annahme allgemeiner Ideen als treibender Mächte erleichtert und vereinfacht die Uebersicht über das verwickelte Gebiet der Geschichte, aber sie werden zu anthropoeidischen Idolen, jene Ideen, und hemmen die Einsicht in den wirklichen Verlauf der Dinge, sobald sie als völlig unabhängig vor und über den Erscheinungen stehende und ihnen befehlende Wesen gefaßt werden.

(Fortsetzung folgt.)

Kleinigkeiten.

Von Dr. E. Nestle, Diakonus in Münsingen.

4) Wie Christus von den Jüngern angeredet wurde. *)

(Fortsetzung.)

3. Bei Johannes fehlt *διδασκαλε* als selbständige Anrede völlig, steht dagegen constant *ραββι*, das bei seinem ersten Vorkommen mit *διδασκαλε* übersetzt wird, von Jüngern und Andern, 1, 39. 50. 3, 2 (gerade wie bei dem Täufer 3, 26) 4, 31. 6, 25. 9, 2. 11, 8, *ραββουνι* 20, 16; noch gewöhnlicher *κυριε* (von den Jüngern 6, 68. 11, 12. 13, 6. 9. 25. 36. 37. 14, 5. 8. 22. 21, 15. 16. 17. 20. 21), wie aber ebenso gut 12, 21 Philippus von den Griechen und 20, 15 der Gärtner von Maria Magdalena angeredet wird. (Ueber *ο κυριος* bei Johannes in der erzählenden Rede, s. Tischendorf ed. VIII zu 4, 1. cf. 6, 23. 11, 2. 20, 2. 18. 20. 25. 21, 7. 12.).

4. Auch bei Matthäus reden die Jünger den Herrn nie *διδασκαλε* an, obwohl aus Mt. 10, 24 f., noch deutlicher allerdings aus Joh. 13, 16 folgt, daß die Jünger den Herrn so nannten, während gerade Markus diese Stelle nicht hat. Um so gewöhnlicher steht *κυριε* im Munde der Jünger 8, 25. 14, 28. 30. 16, 22. 17, 4. 18, 21. 26, 22. *διδασκαλε* ist bei Matthäus, wie bei Lukas offenbar für diejenigen reservirt, die *ψιλως* von Christus dachten.

Am interessantesten sind solche Stellen, wo eine Erzählung bei allen 3 Synoptikern sich findet, und gerade an diesen bestätigt

*) S. 1882. 3. 241 f., 1883, 1. 79 f.

sich, was wir aus einer Betrachtung sämmtlicher Stellen als charakteristisch für die einzelnen Evangelien ausgehoben haben; vgl. Mt. 8, 25, Lk. 8, 24, Mk. 4, 38 oder Mt. 17, 4, Lk. 9, 33, Mk. 9, 5.

Etwaige Folgerungen aus diesem Sprachgebrauch überlassen wir dem Leser und erwähnen zum Schluß nur noch die merkwürdige Thatsache, daß in den 3 Johannesbriefen *κυριος* auch nicht ein einziges Mal vorkommt.

5) Mtth. 21, 28—32,

(in Württemberg Pericope des zweiten Jahrgangs am Feiertag Matthäi) legt 2 Fragen nahe, auf die ich in den mir zugänglichen Commentaren keine Antwort finde:

1) Ob die Anrede *κυριε*, vom Sohn dem Vater gegenüber gebraucht, auch sonst gewöhnlich gewesen, oder belegbar sei. Im Alten Testament kenne ich Gen. 18, 12, cf. 1 Pe. 3, 6, Gen. 31, 35. 32, 5, Num. 12, 11, wie steht es aber im Griechischen?

2) Ob wohl Johannes auch Frauen getauft habe? *τελωναι και πορναι*. Mit Nothwendigkeit folgt es aus dieser Stelle nicht (*επιστευσαν*), mir scheint es sogar unwahrscheinlich.

6) 1. Tim. 6, 8.

Bei dem Spruch „So wir Nahrung und Kleider haben" fällt mir jedesmal auf, daß der Apostel die Nothwendigkeit zu wohnen vergessen haben soll (vgl. Lagarde, Deutsche Schriften 211, wo er von den studirenden Jünglingen, wie er sie sich wünscht, verlangt, daß sie „außer den 1 Tim. 6, 8 genannten Lebensbedürfnissen nur noch die vom Apostel vergessene Nothwendigkeit zu wohnen und Bücher und Instrumente zu besitzen kennen"). Die Trias Nahrung, Kleidung, Wohnung findet sich, offenbar im Anschluß an diese Stelle, sehr nett zusammengestellt in einem Gedicht des Johannes, Bischofs der Euchaiten (11. Jahrh.), der von sich sagt:

εταξα ρητα ταις εμαις χρειαις μετρα,
αρκειν εμοιγε ταυτα κρινας τα τρια,
τροφην, σκεπην στεγην τε, και μηδεν πλεον,
δι α κλονειται πασα σημερον κτισις ꝛc.

Hat der Apostel wirklich die Wohnung nicht im Auge gehabt (wie Christus Mt. 6, 25 ff. 8, 20), etwa weil sie im südlichen Klima keine solche Nothwendigkeit war, wie bei uns: oder ist nicht vielmehr die Uebersetzung von *σκεπασματα* durch „Kleider“ zu beschränkt? Aber durch was wäre sie zu ersetzen? Bedeckung (v. Meyer), Obdach? Weizsäcker setzt „Kleidung“, die Berlenburger Bibel „Speisen und Decken“, Bengel „das was uns zu nähren und bedecken gehört“, ähnlich schon die Vulgata alimenta et quibus tegamur.

7) Zu Offenbarung 7, 3.

Die Auserwählten sollen ein Siegel an die Stirne erhalten. Von einem solchen wirklich bestehenden Gebrauch, Leute durch ein Siegel kenntlich zu machen, berichtet eine syrische Chronik aus Anlaß einer im Jahr 500/1 in Edessa herrschenden Hungersnoth. Der Gouverneur, der in die Hauptstadt gegangen war und vom Kaiser Geld zur Unterstützung der Armen erhalten hatte, „versiegelte viele von ihnen an ihren Hälsen mit bleiernen Siegeln und jedem von diesen gab er ein Pfund Brot täglich.“ Weil die Bezeichnung für längere Zeit dienen sollte, war das Siegel von Blei und trug man es, offenbar an einer Schnur, um den Hals hängend.

Aehnlich ist, was im Jahr 1008 in Palästina der Chalif Hakim nicht zur Auszeichnung, sondern zur Schmach befahl, alle Christen müßten am Hals herabhängend ein Kreuz tragen und die Juden den Kopf eines Kalbes, das sie einst angebetet. Als dann die Christen kleine Kreuze von Gold und Silber um den Hals hingen, wurde verordnet, es müßte ein hölzernes sein, 4 Pfund schwer nach Bagdader Gewicht, und die Juden mußten ein Ding tragen, wie ein Jochholz, 6 Pfund schwer. Selbst im Bad mußten sie sich kleine Joche zur Unterscheidung von den Arabern um den Hals binden.

Chronik des Josua Stylites c. 42, Chronik des Barhebräus S. 214.

8) Zu Ps. 129, 5. 6.

Wie das Gras auf den Dächern, womit seine Hand kein Schnitter füllt und seinen Busen kein Garbenbinder.

Aus dem Jahr 501/2, das im Winter besonders naß gewesen sei, berichtet die syrische Chronik des Josua Stylites von Edessa als eine Merkwürdigkeit, daß das Korn im April (Nisan) schon Mannshöhe gehabt und auch dürre Landstrecken fast so viel als die angesäten getragen haben. „Ja auch die Dächer der Häuser ließen viel Gras wachsen (עמיר derselbe Stamm, der Ps. 129, 6 vorkommt), welches einige Leute einernteten und als Feldgras (αγρωστις, triticum repens?) verkauften. Und weil es Stacheln (Rispen) hatte und in der Höhe gleichkam, wurde es von den Käufern nicht bemerkt."



Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.

Die anthropomorphistische Vorstellungsweise,
eine psychologisch-erkenntnißtheoretische Studie.

Von Dr. ph. **Ernst Föhr**, Pfarrer in Oberböbingen.

(Schluß.)

Treten wir auf das Gebiet der religiösen Anschauungen über, so ist bestimmt die Gottesvorstellung nicht, wie man vielfach annimmt, in Form einer bestimmten Gottesidee angeboren. Solche angeborene Ideen gibt es überhaupt nicht. Um so gewisser aber dürfen wir ein entschiedenes, wenn gleich noch unbestimmtes Gottesbedürfniß als zur ursprünglichen Mitgift der menschlichen Natur gehörig annehmen; und indem dieses Gottesbedürfniß sich offenbart in dem tiefen Verlangen, sich einem Höheren und Reineren unterzuordnen und hinzugeben, es zu lieben und zu verehren, in der heißen Sehnsucht, in dieser Welt, in deren Zusammenhang wir mitverflochten sind, ein sinnwürdiges, auf höhere Ziele angelegtes Ganze sehen und bewundern zu dürfen, in dem mächtigen Wunsch endlich, in unserer Hilflosigkeit einen starken Halt zu wissen, an den wir unser isolirtes Leben anknüpfen können und einen starken Arm, der in der Noth sich nach uns ausstreckt, so ist klar, daß alle diese Bedürfnisse ihre vollste Befriedigung doch nur finden können in der Vorstellung Gottes als eines persönlichen, also uns ähnlichen Wesens. Und auch der Glaube, in welchem wir erzogen worden sind, gibt uns, indem er im Menschen das Ebenbild Gottes und in der menschlichen Form die adäquate Erscheinungsform des Göttlichen erblicken läßt, das Recht, Gott nach Analogie des Menschlichen zu denken; nur daß diese Analogie nicht auf eine sichtbare Gestalt Gottes, welche durch die strenge Fassung der christlichen Lehre von der Geistigkeit Gottes bestimmt ausgeschlossen ist, ausgedehnt werden darf.

Es ist uns aber, um gleich mit dem Letzteren zu beginnen, wenn wir der Wahrheit die Ehre geben wollen, nicht gegeben, Gott gestaltlos zu denken, ausgenommen die wenigen Augenblicke, in welchen in rein theoretischem Interesse unsere Gedanken sich auf Gott richten. Das Gemüth, auch wenn die Ueberzeugung von der Geistigkeit Gottes vorhanden ist, verlangt irgend welche bestimmte Anschauung; seine Liebe, seine Verehrung, seine Gebete schienen ihm wie in einen leeren Abgrund zu fallen, wenn es ihm nicht erlaubt würde, sie an eine bestimmte Gestalt anzuknüpfen; und daß diese Gestalt eine menschenähnliche sein wird, versteht sich für uns von selbst. Das Gesicht in Daniel von dem Alten der Tage mit einem Kleide weiß wie der Schnee und einem Haar wie Wolle, sitzend auf flammendem Stuhle, wird durch seine Großartigkeit die Phantasie für immer überwältigen oder ein Kupfer aus einer alten Familienbilderbibel mit einer Darstellung Gott Vaters, als Schöpfers wird mit der Kraft der Kindheitseindrücke bis ins späteste Alter sich behaupten und unsere Gottesvorstellungen nach dieser Seite hin bestimmen.

Von dieser Uebertragung der menschlichen Gestalt auf Gott, als dem eigentlichen Anthropomorphismus, hat man schon seit alten Zeiten den sog. Anthropopathismus unterschieden und damit die Uebertragung menschlicher Gefühle auf Gott gemeint; doch pflegte man nur diejenigen Uebertragungen mit diesem Namen zu belegen, die offenbar menschliche Schwächen oder gar moralische Fehler in Gottes Wesen versetzten, also z. B. ein auf eigener Bedürftigkeit ruhendes Verlangen nach menschlichem Dienst, oder menschliche Affekte, wie Haß, Neid, Zorn, Rache, Reue &c., dagegen hat man nie Bedenken getragen, die menschliche Form der Gefühle in ihren höchsten und edelsten Offenbarungsweisen, die Affektionen der Güte, der Liebe, des Erbarmens &c. auf Gott zu übertragen, obwohl eine genauere Analyse auch dieser Prädikate ergeben müßte, wie gerade das, was sie als Gefühle charakterisirt und ohne welches sie uns gar nicht denkbar sind: Das Empfangen und Befriedigtwerden, die Bestimmung der Glückseligkeit durch dieselben, auf der andern Seite die Empfindung eines Mangels bei nicht entsprechenden Verhältnissen, diese Steigerungen und Herabstimmungen also zur Idee Gottes, als des Unbedingten und

des Unveränderlichen nicht passen wollen; und doch müssen wir nothwendig jene menschlichen Gefühle und Erregungen in Gott hineindenken, wenn uns sein Wesen nicht in beständiger Identität erstarren und alles concreten und werthvollen Inhalts beraubt werden soll. Und darum machen uns doch nur diejenigen Beschreibungen Gottes, die jene Züge der Liebe, des Erbarmens in Gott in täppischer und familiärer Weise ins Detail ausmalen, den Eindruck von unstatthaften Vermenschlichungen, die dem wissenschaftlichen wie ästhetischen Geschmack nothwendig mißfallen müssen.

Fast noch weniger scheuen wir uns, die Formen des menschlichen Denkens und Wollens und Handelns auf Gott anzuwenden obgleich auch hier eine leichte Ueberlegung zeigen könnte, wie mit diesen Formen, auch wenn sie noch so gesteigert gedacht werden, doch nur das, was wir als zu unserer Beschränktheit gehörig anerkennen müssen, in Gott „via eminentiae“ unbeschränkt gesetzt wird.

Die diskursive Weise unseres Denkens zwar, dieses zeitliche Auseinandergezogensein unseres Wissens erscheint bei einigem Nachdenken so sehr als eine Beschränktheit, daß man sich leicht daran gewöhnt, an seine Stelle ein schon durch den erhabenen Standpunkt Gottes ermöglichtes simultanes Schauen zu setzen, für welches nach des Dichters Wort „in dem Heute wandelt schon das Morgen.“

Um so schwerer dagegen können wir von der Passivität unseres Erkennens, davon, daß all' unser Wissen durch den Gegenstand bestimmt ist, abstrahiren und wir tragen deßhalb diese Passivität des Erkennens ohne Weiteres auch auf Gott über und machen ihn so zwar zu einem alles überschauenden und alles wissenden Wesen, dessen Wissen aber durch ein von ihm unabhängiges Sein, dessen Vorherwissen insbesondere durch ein von ihm unabhängiges Geschehen bedingt sein soll. Es ist aber wohl ersichtlich, wie das Interesse der Wahrung kreatürlicher Freiheit dahin treibt, jene beschränkte Form des menschlichen Denkens, das nicht zugleich auch Wollen und Wirken ist, in der Gottesvorstellung festzuhalten.

In gleicher Weise werden auch die Formen des menschlichen Wollens und Wirkens auf Gott übertragen. Es ist uns ja ganz

geläufig, Gott nach Zwecken handelnd vorzustellen, ihn ganz nach menschlicher Analogie zu denken, zwischen verschiedenen Möglichkeiten sich entscheidend, berathend, Entschlüsse fassend und diese in vielfach vermitteltem Denken, Berechnen, Sorgen den entgegenstehenden Hindernissen gegenüber ausführend. Und doch ist es auch hier nicht schwer zu zeigen, daß „Zwecke eigentlich nur ein beschränktes Wesen haben kann, dessen Wollen nicht zugleich Vollbringen ist, dessen Absicht, durch den Widerstand von ihm unabhängiger Dinge verzögert, sich in ein Ziel verwandelt", cf. Lotze, Microc. II, 10, und ebenso kann gezeigt werden und ist besonders von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre nachgewiesen worden, wie durch Anwendung der Kategorie der Möglichkeit und Wirklichkeit auf Gottes Wirken und Wissen eine Menge menschlicher Beschränktheiten auf Gott übertragen werden. cf. Glaubenslehre, § 68 die göttl. Allmacht; § 69 die göttliche Allwissenheit.

Es ist aber auch auf der andern Seite leicht einzusehen, wie das Interesse der Erbaulichkeit, das sich Gott will als in unsere Bitten und Wünsche berathend eingehend und die verschiedenen Möglichkeiten der Folgen unserer Wünsche überdenkend vorstellen können, sowie vor allem das Interesse, für Gott selbst die Freiheit zu retten, die uns bei einem Wirken ohne vorausgehenden Zweckgedanken, ohne Wahl zwischen Möglichkeiten, ohne entgegenstehenden Widerstand verloren zu gehen scheint, dazu treiben muß, jene menschlichen Formen des Denkens und Wollens und Wirkens auch in der Gottesvorstellung beizubehalten. Auf die Berechtigung dieses Verfahrens und auf seine Grenzen werden wir in dem letzten Theil unserer Arbeit, zu dem wir jetzt eilen, zurückkommen.

C. Die Grenzen der Berechtigung der anthropomorphistischen Vorstellungsweise.

Die Beantwortung der Frage, auf die wir uns zuletzt hingedrängt sehen, ob und wie weit wir denn überhaupt berechtigt sind, dem „Außer uns" und zwar sowohl dem „Ueber uns" als dem „Unter uns" den Bezug unseres eigenen Wesens zu leihen; die Beantwortung der Frage nach der Berechtigung der anthropomorphen Vorstellung und nach den Grenzen dieser Berechtigung muß natürlich verschieden ausfallen, je nach dem Standpunkt, den der Beurtheilende einnimmt.

I. Die **mechanische Welterklärung** wird jeder Hereinziehung menschlicher Gefühle oder menschlicher Zweck- und Werthbegriffe in die Naturerklärung entschieden die Berechtigung absprechen. Und soweit die Naturforschung in klar bewußter Absicht auf das Reich der materiellen, wirkenden Ursachen, deren Herrschaft über die sinnliche Welt einmal feststeht, sich beschränkt, ist sie zu jener Ausschließung vollkommen berechtigt, und die Zumuthungen, die so oft von anderer Seite an die Naturforschung gestellt werden, doch auch in ihren Untersuchungen die ideellen Ursachen, die Forderungen des Gemüths ein wenig zu berücksichtigen, machen einen eigenthümlichen Eindruck. Wie wenn nicht die Naturwissenschaften gerade auf dem Weg der die ganze Geistesanspannung, die volle Selbstverläugnung und Verzichtleistung auf das Eigene erfordernden Abstraktion von allen ideellen Ursachen, von allen anthropomorphen Vorstellungen die Erfolge erreicht hätte, die auch die Gegner dieser Forschungsweise sich recht wohl gefallen lassen!

Treffend bemerkt in dieser Hinsicht **Sigwart**, daß gerade die unbeugsame „Strenge, mit der eine Wissenschaft ihre Methode einhalte, die Moral der wissenschaftlichen Thätigkeit darstelle;" (cf. Kleine Schriften, 2. Reihe, Seite 18), und wir dürfen uns nicht scheuen, es auszusprechen, daß eben in dieser Moral in der unbeugsamen Consequenz, in der Sittlichkeit und Geradlinigkeit des Denkens die mechanischen Wissenschaften als Muster und Vorbilder für alle übrigen Wissenschaften dastehen.

Wenn aber die mechanische Welterklärung im Selbstgefühl ihrer Erfolge für die einzige und abschließende Welterklärung sich halten möchte und zum Materialismus wird, indem sie die Materie zum alleinigen metaphysischen Princip der Welt erhebt und die Phänomene des Geistigen nur als leichte Zugabe, als beiläufige Nebenerfolge, als Specialfälle der mechanischen Bewegung fassen will und mit der Einsicht in die Wirkungsweisen der Attraktions- und Repulsionskraft die Räthsel der Welt erklärt zu haben glaubt, da gestehen wir unumwunden, daß uns die mythologische Weltanschauung, die mit völliger Uebersehung der materiellen Bedingungen des Seins die ganze Welt ohne Weiteres idealisirte und vermenschlichte, in ihrem instinktiv dunkeln Drang auf einem viel

richtigeren Wege gewesen zu sein, und eine tiefere und höhere Anschauung vertreten zu haben scheint, als eine Ansicht, die, alle geistigen Beziehungen aus der Welt verbannend, in blinder Hingabe an das blinde nothwendige Walten des Stoffes ihren Abschluß findet.

Diesem Monismus der Materie, der mit Ausschließung alles Ideellen auch jeder Hereintragung des menschlichen Standpunkts und der menschlichen Beziehungen in die Natur die Berechtigung abspricht, steht gegenüber ein Monismus des Geistes wie er als Panlogismus im Hegelischen System uns entgegen tritt. Diese Weltauffassung wird, wie von vorn herein zu vermuthen, eine ganz andere Stellung zu unserer Frage einnehmen. Wo in Wahrheit nichts existirt als der Logos, der Gedanke, wo die ganze Natur auch in ihren starrsten Formen nichts anderes ist, als verhüllter Geist, verhülltes Bewußtsein, wo die ganze Weltentwicklung nichts anderes darstellt, als einen Denkprozeß, wie wir ihn in unserem eigenen Denken erleben, wo die menschlichen Denkformen als die einzigen und absoluten alles beherrschenden Mächte gelten, da ist eben damit auch die Erlaubniß gegeben, die menschlichen Begriffe und Zweckgedanken in die Natur bis in die fremdartigsten Gebiete hineinzutragen. Hegel selbst hat dieß in umfassender Weise gethan. Die Begriffe sind ihm den Dingen immanent; ja er trägt kein Bedenken, von Naturgebilden zu sagen, daß sie urtheilen und schließen. (cf. Ueberweg Logik § 31, Seite 52.)

Auf ganz ähnliche Erscheinungen stoßen wir in der Weltauffassung, in welcher der Monismus des Geistes als Panthelematismus sich darstellt. Wenn Schopenhauer (cf. Zeller, Gesch. der deutsch. Philosophie Seite 709—711) im Willen das „An sich" des Menschen, wie das Wesen der Welt überhaupt gefunden zu haben glaubt und alle Kräfte, die in der Natur walten, nach Analogie des menschlichen Wollens auffaßt, so ist ja damit einer anthropomorphen Auffassung die volle Berechtigung zugestanden, und Schopenhauer selbst trägt nicht das geringste Bedenken, der Natur allenthalben menschliche Absichten und Beweggründe zu unterlegen. Werden doch von ihm alle Aeußerungen der Naturkräfte bis auf die Schwere herab als ein wirkliches Wollen behandelt, der Drang, der die Gewässer in die Tiefe, den

Magnet nach dem Nordpol hinzieht, nach Analogie des menschlichen Handelns gedeutet! Ja selbst ein Wählen, oder gar eine absichtliche Irreleitung und Ueberlistung des Instinkts wird der Natur zugeschrieben und ausdrücklich faßt Schopenhauer die vermenschlichende Weltauffassung der Volksphantasie und der Mythologie als Vorahnungen des wahren Sachverhalts, als Vorahnungen seiner Metaphysik und als Bestätigung ihrer Wahrheit.

II. Solcher Vermischung der beiden heterogenen Gebiete der Natur und des Geistes gegenüber wird uns immer wieder eine dualistische Weltauffassung, die klar und bestimmt diese beiden Hauptsphären des Seienden unterscheidet, als die nüchternere und der Wirklichkeit entsprechendere erscheinen.

In der bestimmten Form einer vollständigen Trennung der Welt in zwei geschiedene und zu einander in gar keiner Beziehung stehende Hälften, in Materie und Geist oder in Denken und Ausdehnung tritt uns diese Ansicht bei Cartesius entgegen; und ebenso bestimmt ist auch bei ihm die Stellung zu unserer Frage. Während er in der Erklärung der Natur, als dem Reich der ausgedehnten Materie, die dem Geiste völlig fremdartig ist, jeder menschlichen Analogie die Berechtigung aufs Strengste versagen muß, kann er dagegen auf Gott, als auf eine denkende Substanz, die Analogie des menschlichen Geistes in vollem Umfang anwenden.

In anderer Weise tritt uns die dualistische Auffassung entgegen in der Kant'schen Philosophie mit dem bedeutsamen Unterschiede nemlich, daß hier der Dualismus ins vorstellende und erkennende Subjekt verlegt ist. Kant selbst war geneigt zu der Annahme, daß Geist und Materie in ihrem „An sich" nicht so ungleichartig seien; dagegen bestehen nach ihm in unserer geistigen Organisation zwei entgegengesetzte Richtungen, von denen die eine, die des analytischen Verstandes zur streng wissenschaftlichen, rein causalen Betrachtung der Dinge, die andere, die der synthetischen Vernunft zu einer ästhetisch-teleologischen Auffassung, die keinen Anspruch auf wissenschaftliche Geltung hat, führt. In jener ersteren ist jede anthropomorphe Auffassung streng ausgeschlossen, für die letztere dagegen, die die Welt nach den Bedürfnissen des Gemüthes gestaltet, bildet sie das eigentliche Lebenselement.

Wir können nicht unterlassen, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie diese Kant'sche Scheidung in einem neuen für viele sehr anziehenden Gewand wiedergekehrt ist in der Weltauffassung Albert Lange's, des Verfassers der Geschichte des Materialismus, dessen Ansicht, falls wir sie richtig erfaßt haben, sich kurz dahin zusammenfassen läßt:

Es gibt eigentlich nur zwei Weltauffassungen; (cf. Lange, Gesch. des Mat. I, 68 u. 69), die eine geht vom Menschen aus und erklärt vom Menschen aus die Welt; die andere geht von den allgemeinen Naturgesetzen aus und erklärt von ihnen aus den Menschen; die erstere Ansicht ist die gemüthlich-ästhetische, die andere die wissenschaftliche. Diese zweifache Auffassungsweise ist uns nothwendig, denn es spiegelt sich darin nur unsere geistige Organisation wieder mit den beiden Grundtrieben, dem analytischen und synthetischen. (cf. ib. II, 493.) Beide sind gleichberechtigt, denn wir sind nicht bloß geschaffen, zu erkennen, sondern auch zu dichten und zu gestalten; wir sind also verpflichtet, beiden Genüge zu leisten. Nur vor einer Vermischung beider Richtungen muß man sich aufs Strengste hüten; denn eben aus solcher Vermischung und Verwechslung sind alle großen weltgeschichtlichen Irrthümer entstanden.

Wir haben somit auch hier für unsere Frage eine klar bestimmte Antwort: Aus der streng wissenschaftlichen Auffassung des Verstandes, die keine andere ist, als die mechanische, ist jede Einmischung des specifisch Menschlichen sorgfältig ferne zu halten; in der ästhetischen, dichtenden, frei gestaltenden Auffassung, in deren Gebiet Lange unbedenklich auch die Religion und Philosophie (d. h. Metaphysik) setzt, (cf. Lange, Gesch. des Mat. II, 176), ist es erlaubt, die dem Gemüth nie genügende Wirklichkeit durch menschliche Zuthaten zu ergänzen und zu verklären und nach den Bedürfnissen des Herzens ein anthropomorphes Weltbild zurecht zu dichten.

Uns aber will es bedünken, daß auf die Dauer bei einem solchen unversöhnten inneren Widerspruch nicht verharrt werden kann; uns will es wie eine letzte verzweifelte Ausflucht vorkommen, sich so an beide Welten vertheilen zu wollen, „daß man in der Wissenschaft den Grundsätzen des Erkennens bis in die äußersten

Ergebnisse folgt und im Leben durch die Forderungen des Gemüths sich nach ganz andern Richtungen hintreiben läßt." (cf. Lotze, Microc. Vorrede, Seite 10.)

III. Soll diese umgebende Welt, soll unsere Stellung in derselben uns nicht ein unlösbares Räthsel bleiben, so darf diese Welt nicht oder nicht bloß ein blindes Walten selbstloser Stoffe, ein blindes Ringen bewußtloser Kräfte darstellen, so darf auch die Aufgabe des Menschen als eines erkennenden Wesens der Welt gegenüber nicht darin bestehen, auf der einen Seite das blindgesetzte Walten der Dinge nachzurechnen, auf der andern in die Fugen und Zwischenräume der sich umtreibenden Stoffe seine Gedanken einzuschieben, die aber nur ihm angehören, von denen nicht das Mindeste den Dingen selbst zukommt.

Soll das Dasein der Welt und alles Geschehens in ihr nicht in den Widersinn einer ziellosen Unruhe, in den Widersinn eines unverständlichen Lärms um Nichts sich verkehren, so müssen für uns verständliche einheitliche Gedanken und Zwecke in der Welt wirklich walten, für welche am Ende die Naturgesetze und die ganze Erd- und Himmelsmechanik nur dienende Mittel sind.

Wir bekennen uns damit in der Auffassung der Welt zu jener alten Ansicht, die man auf Aristoteles zurückführen darf, nach welcher das ganze Universum einen Gesammtorganismus darstellt, in welchem wohl die durchgreifendste Verschiedenheit der einzelnen Glieder herrscht, in welchem aber doch auch die in der Stufenreihe am weitesten von einander abstehenden, durch die Gemeinschaft des gleichen Grundes, der alles durchdringt, durch die Gemeinschaft des gleichen Zieles, dem zuletzt alles dient, verknüpft sind.

Wir bekennen uns ferner in der Auffassung des Menschen und seines Verhältnisses zur Welt ebenfalls zu der Lehre des Stagiriten, nach welcher der Mensch wohl an der Spitze der Wesensreihe des Universums steht, aber nicht wie ein Fremdling den übrigen Wesen gegenübersteht, sondern in den Zusammenhang des Ganzen mitverflochten die Charaktere der niedereren Stufen in sich aufhebt und vereinigt.

Gerade durch diese nähere oder entferntere Verwandtschaft mit allem andern ist aber der Mensch befähigt, nicht bloß das

Aeußere an den Dingen, ihre stummen Gebärden und Bewegungen wahrzunehmen, sondern auch in ihr verborgenes Innere einzudringen und sie eben damit wirklich zu begreifen. (cf. Ueberweg Logik § 11, Seite 17.)

Denn Verwandtes kann nur, wie schon Empedocles lehrte, durch Verwandtes, Gleiches nur von Gleichem begriffen werden und das Wort, das der Erdgeist dem Faust zuruft: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst", kann wohl auch umgekehrt werden in das: „Und Du begreifst nur den Geist, welchem Du gleichst."

Das Innere anderer Wesen vermag der Mensch nur zu erkennen durch die verwandten Seiten seines eigenen Innern. (cf. ib. § 41 u. § 42, Seite 79 u. 80.)

Das Sein der höheren und niedereren Objekte bildet er so in sich ab, indem er auf die correspondirenden Momente seines eigenen psychischen Seins reflectirend, diese theils erhöht, theils erniedrigt und in dieser Gestalt dem an den fremden Wesen durch die Sinne wahrgenommenen Aehnlichen unterlegt, alles Aeußere auf ein entsprechendes Innere zurückführend. Der Mensch ist so nach einem Wort Schleiermachers nichts anderes, als „ein Microcomos, der alle Stufen des Lebens in sich hat und hieran seine Vorstellungen von dem gegenüberstehenden Sein anbildet." (cf. bei Ueberweg Log. § 42, Seite 83.) In Folge dieser seiner Organisation vermag er auf der einen Seite „die Fühlfäden seines Geistes auf das Kleinste zusammenziehend in die niedrigsten Daseinsformen sich zu versetzen, selbst das engbegrenzte Dasein eines Muschelthieres mitzuträumen und den einförmigen Genuß seiner Oeffnungen und Schließungen", (cf. Lotze Microc. II, 202), auf der andern Seite durch Idealisirung und Potenzirung der höchsten Momente seines Innern das Uebersinnliche, das Göttliche zu ahnen und zu erfassen.

Mit dieser Auffassung haben wir aber auch einen sichern Maßstab für unsere Frage nach der Berechtigung des anthropomorphen Vorstellens gewonnen. Die Berechtigung, unser eigenes Wesen und unsere eigenen Verhältnisse und innern Zustände dem Andern zu leihen, wird sich richten müssen nach dem Maß der Verwandtschaft oder nach dem Maß des Abstandes der Erkenntnißobjekte von unserem eigenen Sein; (cf. Ueberweg Logik § 42,

Seite 80), oder subjektiv ausgedrückt: Der richtig begrenzte Gebrauch dieser Vorstellungsweise wird abhängen von einer richtigen Unterscheidung zwischen näherer und entfernterer Analogie.

Es ist einleuchtend, daß ich das vollste Recht habe, die äußern Erscheinungen: z. B. die Gebärden und Worte, die ich von meinem Freunde auffasse, auf dieselben innern Gefühle und Gedanken zurückzudeuten, die ich bei mir selbst stets mit diesen äußern Erscheinungen, mit diesen Worten und Gebärden verknüpft finde. Ich habe hier das Recht zu dieser Uebertragung des Eigenen auf das Fremde wegen der substanziellen Wesensgleichheit, die zwischen mir und meinem Freunde besteht.

Wenn ich aber in der Stufenreihe der Wesen herabsteige zu den Thieren, so ist zwar hier diese Gleichheit nicht mehr vorhanden; aber Analoga der Gestalt, Analoga des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens finden sich ganz bestimmt bei den Thieren. Wenn ich deßhalb das dem menschlichen Gebahren ähnliche äußere Gebahren des Thieres auf ein analoges inneres Sein zurückführe, so bin ich dazu berechtigt, wenn ich mir nur des trotzdem bestehenden großen Abstandes bewußt bleibe. Wenn ich z. B., um ein mir gerade zu Füßen liegendes Beispiel zu nehmen, meinen dem Geschlecht der sog. Rattenfänger angehörigen Hund einen tapferen, aber zornmüthigen Choleriker nenne, den Pudel meines Freundes einen Possenreißer oder auch eitlen Gecken; den Hirtenhund meines Nachbarn ein disciplinarisches Talent mit einem Anflug schulmeisterlicher Pedanterie; den Mops der alten Dame einen phlegmatischen, gelangweilten Burschen ohne Esprit heiße; wenn ich in dem mit flatternder Mähne und emporwehendem Schweif wiehernd das Blachfeld abrennenden und plötzlich stille stehenden und das Haupt herumwerfenden Pferdes Muth und Stolz erblicke, wenn ich die tiefen Töne des Nachtigallenliedes auf ein sehnsüchtiges Liebeswerben, wenn ich die Haltung und Stellung des Löwen seinen Angreifern gegenüber auf ein ruhmathmendes Herz deute, so sind das alles nicht bloß rein subjektive Uebertragungen, von denen den Objekten selbst nicht das Geringste zukäme, sondern ich bin überzeugt, daß etwas diesen menschlichen Regungen Analoges in den Objekten wirklich lebt, von ihnen selbst gefühlt und empfunden. Ich bin zu diesen Ueber-

tragungen berechtigt wegen der unläugbaren Verwandtschaft zwischen thierischem und menschlichem Leben. Gerade aus diesem Grunde macht auch die Thierfabel mit ihren Vermenschlichungen, sofern nur die Thiercharaktere treu wiedergegeben werden, nie den Eindruck des Künstlichen und Affectirten, sondern ist uns und besonders unserem Volk außerordentlich sympathisch, das ja in seinem täglichen Umgang mit den Thieren von diesen Uebertragungen des Menschlichen auf die Thiere (freilich aber auch von der Kehrseite dieser Uebertragungen) den reichlichsten und ausgiebigsten Gebrauch macht.

Wenn wir endlich auch in der Pflanzenwelt einen entfernten Widerschein des Menschlichen, wenn wir selbst in den Naturgesetzen ein Analogon des Sittengesetzes und im Reich des Mechanischen ein geordnetes Gemeinwesen erblicken, in welchem jedes einzelne Theilchen den Auftrag erfüllt und den Beitrag leistet, der ihm durch die Ordnung des Ganzen vorgeschrieben wird, (cf. Sigwart, Kleine Schriften, 2. Reihe, Seite 14), so haben wir auch dazu ein gewisses Recht, da ja doch die Kette der Analogie an keinem Punkte des Universums völlig abgerissen sein kann; und die Hereinziehung ethischer und ästhetischer Begriffe in die Naturerklärung, selbst in die Physik, kann darum nicht schlechthin verworfen werden.

Wie solche Begriffe in der That, ohne den wissenschaftlichen Forderungen Abbruch zu thun, in die Naturerklärung eingeführt werden können, dafür dürfte Lotze in der Darstellung seines Microcosmos ein ausgezeichnetes Beispiel sein.

So sehr wir also in der wissenschaftlichen Erklärung der Dinge jene voreilige und leichtfertige Vermischung der eigenen Natur mit der Natur der Dinge zurückweisen mußten, so sehr uns die Verzichtleistung auf eine gefühlsmäßige Auffassung der Natur zunächst als eine weise Enthaltsamkeit und Selbstbeschränkung und das als die eigentliche wissenschaftliche ja sittliche Forderung gelten mußte, gewissenhaft vor allen Dingen die allein unmittelbar gegebenen äußern Elemente der Dinge und ihre Zusammenhänge zu beachten und zu erfassen, so kann doch der menschliche Geist bei dieser Aeußerlichkeit des Erkennens nicht stehen bleiben; es drängt ihn, diese äußeren Formen auf ein ihm selbst analoges Innere

zurückzudeuten, um durch solche Verinnerlichung die Dinge sich erst wirklich begreiflich zu machen. Dieses das Herz der Dinge erschließende Begreifen kommt aber nicht mehr auf den Wegen des bloßen Denkens zu Stande, sondern vermittelst des Gefühls und der sich in das Innere der Gegenstände hineinversetzenden Phantasie. „Das Wesen der Dinge", sagt Lotze, „besteht nicht in einer undurchdringlichen Fremdartigkeit für den Geist, aber der Geist und sein Leben ist mehr, als das Denken. Es ist wohl möglich, daß dem ganzen Geist das was die Dinge sind, nicht unerlebbar ist und daß es doch dem Denken durchaus unfaßbar bleibt." (cf. Microc. II, 169.)

Die Wahrheit und Berechtigung dieser Erkenntnißweise stuft sich aber, wie oben angeführt, ab nach dem Maße des sorgsam zu beachtenden Abstandes der Objekte von dem eigenen Sein; und das Wesen und der Gang der menschlichen Erkenntniß besteht zuletzt in nichts anderem, als „in der nach Maßgabe der sinnlichen Wahrnehmung mittelst des Denkens (und des Gefühls) vollzogenen, sachgemäß abgestuften Uebertragung des Inhalts und der Formen des psychischen Sein auf die äußere Welt." (cf. Ueberweg, Log. § 141, Seite 434.) Und nur bei den Uebertragungen, die leichtfertig und voreilig geschehen ohne Beachtung der in der äußern Wahrnehmung gegebenen sinnlichen Merkzeichen, die den Leitfaden und die Unterlage aller Erkenntniß und aller Ausdeutung der Dinge bilden müssen, und ohne Bewußtsein der trennenden Unterschiede und Abstände, die zwischen dem Eigenen und Fremden walten und nicht erlauben, Letzteres nur ohne Weiteres an das Erstere heraufzurücken, ersteht uns der Eindruck unstatthafter Vermenschlichungen.

Werfen wir auch noch einen letzten Blick auf das Gebiet des Uebersinnlichen und fragen wir uns auch hier nach der Berechtigung einer anthropomorphen Vorstellungsweise, so begegnen wir auf diesem Gebiet einem ganz andern Verhältniß, sofern uns in diesem Falle die adäquaten Erkenntnißgrundlagen, die wir beim Naturerkennen in den sinnlich gegebenen Anzeichen, als den Leitfäden für unsere Ausdeutungen gefunden haben, fehlen.

War uns — wenn dieses Bild gestattet ist — in der Natur der sichtbare Leib gegeben, zu dem wir nach Maßgabe der äußern

Formen die entsprechende Seele zu suchen hatten, so ist es hier unsere Aufgabe, für eine dunkel erfühlte Idee, für eine noch unbestimmte Vorstellung Gottes den entsprechenden Leib, die bestimmte Anschauung und Vorstellung zu finden.

Es ist schon oben angedeutet, wie uns, denen doch nur das Leben, das wir in uns selbst erfahren, also die menschliche Seinsweise vertraut und verständlich ist, nur ein Gott, der in der bestimmten Form eines persönlichen Wesens, das nach menschlicher Analogie fühlt, denkt, will und handelt, vorgestellt wird, Befriedigung gewähren kann. Der naturgemäße Gang, den die Entwicklung der Gottesvorstellung nimmt, wird also der sein, daß der Mensch auf der einen Seite auf dem Wege der Entschränkung das Höchste und Beste, das er aus seinem eigenen Wesen kennt, in der ihm denkbarsten Steigerung auf Gott überträgt und auf der andern Seite auf dem Wege der Verneinung alles, was ihm unvollkommen, niedrig und gemein erscheint, von ihm ausschließt.

Es kann der strengen Wissenschaft nicht schwer fallen, den Widerspruch dieser menschlichen Seinsweise mit der Forderung der göttlichen Unbedingtheit aufzudecken und in jenen Uebertragungen menschlicher Formen auf Gott zahlreiche theils gröbere, theils feinere Anthropomorphismen nachzuweisen, wie das in schärfster Weise von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre geschehen ist. Es kann aber auf der andern Seite eben an Schleiermacher leicht gezeigt werden, wie durch solchen wissenschaftlichen Scharfsinn jede bestimmte Gottesvorstellung aufgelöst wird und zuletzt nur noch eine allgemeine, jedes concreten und werthvollen Inhalts beraubte Idee einer unbedingten Ursächlichkeit übrig bleibt. Gewiß haben diese an der Gottesvorstellung geübten Kritiken das nicht zu unterschätzende Verdienst, daß sie unsern großen Abstand von Gott und das Inadäquate aller unserer Gottesvorstellungen ins Bewußtsein zurückrufen und am besten vor einem der menschlichen Schranken vergessenden in der oder jener Form wieder hervorbrechenden Eunomianismus bewahren können. Aber eine große Selbsttäuschung wäre es, wenn die Wissenschaft glaubte, nachdem sie die populäre Vorstellung zur Würde eines reinen Gedankens emporgehoben, und derselben eine ehrenvolle philosophische Läuterung habe zu Theil werden lassen, diesen wissenschaftlichen Begriff nun an die Stelle der religiösen Vorstellung setzen zu können.

Ein wissenschaftlicher Gottesbegriff, weil aus einem ganz andern Boden als dem religiösen herausgewachsen, müßte, wenn er je im Bewußtsein allgemeinen Eingang finden könnte, der Religion überhaupt ein schnelles Ende machen. Aus der Voraussetzung eines Schleiermacher'schen Gottesbegriffs könnte man sich schwerlich ächt religiöse Lieder, etwa Davids Bußpsalmen hervorgegangen denken.

Das religiöse Bewußtsein, dem Gott nicht bloß eine Idee, ein bloßes regulatives Princip des Denkens, eine bloße Randverzierung zum Abschluß des Weltbildes ist, bedarf der warmen anthropomorphen Vorstellung, bedarf sogar, wie oben ausgeführt, für die Gottesvorstellung einer menschenähnlichen Gestalt, damit ihm seine religiösen Gefühle und Erhebungen nicht ins Leere hinabfallen. Wo dieses Bedürfniß nicht befriedigt wird, wo der Gottesbegriff etwa in den religiösen Unterweisungen zu abstrakt gefaßt wird, da wird sich der nicht befriedigte Trieb nach Anschaulichkeit einfach dadurch rächen, daß er Gott in seiner Absolutheit und Unnahbarkeit bei Seite läßt und zur Verehrung von Mittelwesen, die ihm heimlicher und vertrauter sind, greift.

Wenn daher jenes Verlangen nach Anschaulichkeit nur mit den Anforderungen der Sittlichkeit und des ästhetischen Geschmacks nicht in Widerstreit kommt, so ist ihm für die praktische Frömmigkeit und im Interesse der Erbaulichkeit jegliche Berechtigung einzuräumen. Oder wer wollte etwa so pedantisch sein und den Gott Vater, den Buonarotti's Feuerseele mit raschen Pinselstrichen an die Decke der sistinischen Kapelle geworfen hat, diesen unübertroffenen Typus aller Gottesdarstellungen, einen Anthropomorphismus zu schelten, oder eines Irrthums zu zeihen?

Ja auf diesem Gebiet, wo jede Hoffnung zu einer metaphysisch-wahren, zu einer „Ansichvorstellung" Gottes zu gelangen, Thorenwahn ist, muß es gestattet sein, Gott menschlich zu denken und die menschlichen Formen des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns auf ihn zu übertragen, wofern nur strenge darüber gewacht wird, daß nicht irgend etwas Unlauteres, sittlich Verwerfliches sich einschleiche. Es ist daher eine tiefe Wahrheit, wenn Jakobi (cf. bei Beneke Metaphysik Seite 574) einmal sagt: „Hat er mich mit Händen gemacht dieser Geist und Gott? Dem

Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft ein festes Ja. Denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphe Ausdruck als offenbar symbolisch der Vernunft der liebste."

Wir sind am Ende unserer Aufgabe. Werfen wir noch einmal einen Blick auf den zurückgelegten Weg, die mancherlei Eindrücke, die sich uns auf demselben aufgedrängt, zusammenfassend, so will es uns bedünken, als begegne uns in der auf allen Entwicklungsstufen vorgefundenen Neigung zur vermenschlichenden Auffassungsweise einerseits und in dem nie ruhenden Kampf der Wissenschaft gegen diese Vorstellungsweise andererseits, nur in bestimmterer Form jener alte Gegensatz, der unser ganzes Leben durchzieht und an dessen Versöhnung die Menschheit in tausend Versuchen sich abgemüht hat und noch abmüht, der alte und immer neue Streit zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Forderungen der Wissenschaft.

Es ist uns klar geworden, wie die anthropomorphe Vorstellung in den Bedürfnissen des Gemüthes ihre Wurzel hat, während die Wissenschaft aus dem den Wünschen des Herzens gleichgiltig gegenüberstehenden Verstande stammt. Die Stellungnahme in diesem Streit der sich bekämpfenden Richtungen mußte auch die Stellung zu der uns vorliegenden Frage bestimmen.

Geben wir dem von uns eingenommenen Standpunkt noch einmal einen kurzen zusammenfassenden Ausdruck, so sind wir durch den Gang unserer Untersuchungen vor allen Dingen zu der Einsicht gekommen, wie berechtigt der Kampf gegen den Anthropomorphismus von Seiten der Wissenschaft ist. Es ist uns deutlich geworden, wie die Verzichtleistung auf jene gleich anfangs sich vordringenden Wünsche des Herzens, die ohne Weiteres die Welt nach ihrem Bild und nach ihrer Aehnlichkeit gestalten und so den Zusammenklang der Dinge mit der Stimme des Herzens aufs Schnellste herstellen möchten, wie „diese Verzichtleistung als der Anfang jeglicher Einsicht gefordert werden muß." (cf. Lotze Microc. Vorrede Seite 5.)

Wir haben die Ueberzeugung gewonnen, daß, was uns zu allermeist noth thut, was wir vor allem zu lernen haben, die

Bescheidenheit ist, welche durchdrungen von dem Bewußtsein, daß die menschliche Weise zu sein, nicht die einzige und die letzte ist, die eigene Natur und das eigene Recht der Dinge respektirt und den Gang der Ereignisse auf dem Wege verfolgt, den diese sich selbst gewählt, auch wenn dieser Weg den Voraussetzungen des Herzens zuwider ist; daß wir ferner zu lernen haben die Geduld, die die vorauseilenden Annahmen, die kurzen und bequemen Wege der Phantasie verschmähend und auch nicht beirrt durch den Vorwurf der „umständlichen, kümmerlichen und geistlosen Forschungsweise", ohne zu ermatten und zu ermüden, gewissenhaft nachgeht den verschlungenen und vielfach vermittelten gesetzlichen Hergängen, in die das Wesen der Dinge einmal ausnahmslos sich hingegeben hat; daß wir endlich zu lernen haben die äußerste Vorsicht in der Uebertragung menschlicher Formen auf die Dinge der Außenwelt und die sorgfältigste Beachtung der trennenden Unterschiede und Abstufungen, die in der Welt herrschen.

Ja die Ueberzeugung hat sich uns nachdrücklichst aufgedrängt, daß zu dem Besitz der Wissenschaft und zur Realität des Erkennens kein anderer Weg führt, als zu den Höhen der Sittlichkeit und Frömmigkeit, nemlich der steile und mühevolle Weg der Entsagung und Verläugnung des eigenen Selbst.

Auf der andern Seite aber mußten wir auch allen Ernstes Protest einlegen gegen die Grenzüberschreitungen einer Wissenschaft, welche sich nicht damit begnügen will, die Auswüchse, die von der Welt des Gemüthes her in ihr besonderes Gebiet herüberwachsend den Gang der strengen Untersuchung zu verwirren drohen, abzuschneiden, welche auch die Wurzel, aus der jene Schößlinge hervorkommen, auszurotten oder doch lahm zu legen droht, indem sie alles, was aus dem Boden des Gemüths herauswächst, kalt und verächtlich behandelt, oder vornehm ignorirt, und jede Verpflichtung läugnet, irgendwie und irgendwann die lauten Forderungen und Wünsche des Herzens zu beachten und zu berücksichtigen.

Es ist keine Frage, daß die Polemik gegen den Anthropomorphismus oft in den Fehler verfallen ist, zugleich mit den schädlichen Auswüchsen auch die berechtigten aus dem besten Theil unseres Wesens entsprossenen Gebilde wie ein böses Unkraut auszuraufen.

Es ist bekannt, wie schwer in dieser Hinsicht in den Zeiten einer einseitigen Verstandesaufklärung gesündigt worden ist.

Aber auch die Gegenwart mit ihrer einseitigen Werthschätzung des Nützlichen und Verstandesmäßigen, mit ihrem Dringen auf das greifbar Wirkliche und Thatsächliche ist in steter Gefahr, diesen Fehler zu wiederholen.

Solchen Ausschreitungen gegenüber können wir mit dem Geständniß nicht zurückhalten, wie gar nichts uns eine Wissenschaft gilt, welche nur die eine und geringere Hälfte der Welt, die äußeren Thatbestände und ihre gesetzliche Entfaltung kennend, mit unbegreiflicher Gelassenheit über die andere und wichtigere Hälfte hinwegsieht und „in einem falschen und gebrechlichen Heroismus", (cf. Lotze Microc. Vorrede VI.) in das Gewand einer großartigen Entsagung sich hüllend, dem entsagt, dem nie entsagt werden darf und nie entsagt werden kann, der unabweisbaren Forderung, bei deren Nichtbeachtung Welt und Weltlauf in den Widersinn eines unverständlichen zwecklosen Schauspiels sich uns verkehren müßte, dem unaustilgbaren Verlangen, die äußern Thatsachen und Entwicklungen auf das, was für uns allein Werth hat, auf verständliche Gefühle und Ziele zurückzudeuten, sie zu verinnerlichen, oder wenn man so will, sie zu anthropomorphisiren.

Eine Engelserscheinung in der Reformationszeit.

Von Archivsekretär Dr. **Schneider** in Stuttgart.

Am 22. Juni 1563 wurde vor Schultheiß und Gericht zu Dürrmenz von dem Prälaten und Vogt zu Maulbronn, sowie dem General- und Specialsuperintendenten eine Frau verhört, von der es hieß, daß ihr ein Engel erschienen sei. Das examen fascinationis ergab Folgendes: ein hartschaffendes bäurisches Weib um 40 Jahr, das fleißig in die Kirche ging, war am Abend nach Christi Himmelfahrt von einem Schäfer, so gar schwerlich in Todesnöthen und in den letzten Zügen gelegen, heimwärts gegangen, habe aus herzlichem Mitleid gedacht, was Jammer und Elend auf dieser Welt sei, und gebetet, Gott möge den heiligen Geist senden. Plötzlich sei ein Gesicht vor ihr gestanden in Gestalt eines Jünglings mit

weißem Hemd, der gesagt: o ihr Reichen, ihr Verstockten, wie sind eure Herzen so sehr gegen die Armen verstockt. Später sei ihr der Engel noch öfter erschienen, jedesmal mit den Worten: der Geist Gottes beleit uns, betend und sagend zu Gott. Einmal habe er das Vaterunser mit ihr gebetet und auf ihre Bitte um ein Zeichen sie 3 Stunden lang auf eine Bank gebannt.

Das Protokoll wurde dem Herzog Christoph vorgelegt, welchem die Sache so wichtig schien, daß er Bedenken seiner Theologen einforderte und den Räthen anheimgab, durch die Amtleute den Zulauf verbieten zu lassen und die benachbarten Fürsten und Städte zu warnen. Er betrachtete offenbar die Engelsgeschichte als Zeichen einer gefährlichen Gährung im Volke und der Verlauf der Sache zeigt, daß seine Befürchtung zwar übertrieben, aber nicht grundlos war. Als ein solches Zeichen ist sie denn auch für den Stand der Reformation im Volke charakteristisch.

Das Gerücht von der Erscheinung verbreitete sich rasch. Auf dem Markte zu Pforzheim hieß es, am Freitag den 9. Juli werde die Frau öffentlich predigen, was ihr der Engel geoffenbart; der Pfarrer werde die Predigt aufschreiben. In Mönsheim erzählte man, Herzog Christoph selbst sei vergangenen Montag bei der Engelfrau gewesen und werde am Freitag sammt dem fürstlichen Frauenzimmer zur Engelpredigt kommen. An diesem Tag strömten von morgens 6 Uhr an mindestens 1500 Leute nach Dürrmenz, meist aus Pforzheim und den umliegenden Flecken, auch aus Vaihingen und Mönsheim, nicht wie man sonst über Feld reist oder wallen geht, sondern es war ein eilend Zulaufen, schier als wenn man einer Brunst zulaufe. Die Arbeiter auf dem Feld haben gesehen, daß mehr Volk das Enzthal herabgezogen sei als wie man im Pabstthum mit dem Kreuze gehe. Der markgräfliche Kanzler kam selbst nach Dürrmenz geritten und kehrte, als er von der Grundlosigkeit des Gerüchts sich überzeugt hatte, sofort um, denn sofern er das Volk von Pforzheim herab nicht wende, so wisse er, daß der dritte Mann werde nicht zu Hause bleiben; es gelang ihm aber nur wenige abwendig zu machen. Die Engelfrau erschrack über den Zulauf und suchte sich zu verbergen; einzelne drangen doch zu ihr und opferten ihr eine namhafte Summe Geldes; ein Weib sagte, sie habe Gott nicht so lieb gesehen, als sie. Die Menge

trieb sich bis zum Abend in den Wirthshäusern herum und zechte weidlich. Unmittelbar vorher war der Engel der Frau noch einmal erschienen und sie hatte ihn auf Bitte einiger Weiber gefragt, ob man die Mutter Gottes auch anrufen soll, denn die jetzigen Prädikanten verwerfen die Mutter Gottes so gar. Als des Engels Antwort gab sie zuerst an, obgleich Maria über den Menschen stehe, solle man Gott den Herrn allein anrufen, später, Maria bitte Gott, er solle uns der unschuldigen Kinder genießen lassen. Der größte Theil der Fremden sei wegen dieser Frage gekommen. Bald ging auch das Geschrei, bei Weilderstatt und Bönnigheim habe sich der Geist in grüner Kleidung sehen lassen.

Unter den theologischen Bedenken über die Sache ist das wichtigste das von Lorenz abgefaßte und mit ihm von Abt Eberhard Bidembach zu Bebenhausen, Jakob Andreä, Jakob Heerbrand, Dieterich Schnepf, Joh. Brenz jun., (die vier letzteren bildeten die theologische Fakultät), Christoph Binder, Jodocus Neobulus unterschriebene vom 10. Juli. Brenz glaubt zunächst, daß das Gesicht mehr in der Phantasie oder Imagination der Frau geschehen sei; denn Zeugen seien keine da, und obgleich das Weib fromm scheine, habe sich doch vor dieser Zeit oft begeben, daß man mit Gesichtern und Nachtgeistern allerlei Büberei verkauft habe. Wenn dem Weib aber wirklich ein Geist erschienen sein sollte, so wäre es ein böser, welcher vorhat etwas Neues und Ungereimtes aufzubringen. Denn „daruff ist gute achtung zu geben, daß dieser geist bey einem armen weib allein über reichen schreyet vnd klagt. Dann wie woll es war, das ettlich gegen den armen hart genug seyen, yedoch da von der buß rechtgschaffen gepredigt werden soll, so ist die sach zu dieser zeit der maßen geschaffen, das nicht allein der reich sondern auch der arm man mit allerley vntrew, büberey vnd boßheit verhafft ist. Man tregt woll mit einander an einer stangen wasser. Dweill aber diser geist allein über die reichen schreyet, so hatt er freilich im sinn, er wölle den gemeinen armen man wider die andern, so zimlichs vermügens sein, verbittern vnd ein grollen diser gestallt erwecken, das kein ruwe oder fride daraus erfolge. Das kan nun kein guter geist sein.“ Dann rede der Geist nicht klar heraus, sondern gehe mit Mum Mum um; das Zeichen, das er dem Weibe gegeben, sei auch kein gutes, der Mann hätte diesen

Segen mit einem Prügel wohl auflösen können. Auch daß er gebetet und von Buße gepredigt, sei nicht seltsam; denn bei Menschengedächtniß haben etliche impostores und Landfahrer auf den Gassen der Städte geschrien penitentiam agite. „Dann wir bedörffen (gottlob) keins engels der vns die buß prediget; . . . . so ist das ministerium ecclesie dermaßen meins wissens im landt bestellet, das die predig de agenda penitentia nicht vnfleißig getriben werde. Das aber so wenig folge daruff kompt, muß gott geklaget werden." Da es auch sonst zu Land mit den Gesichtern einbrechen soll, müsse dem Unrath begegnet werden; Zulauf als eine Wallfahrt sei nicht zu gestatten, das Weib in der Stille zu beobachten und ihrem Mann zu befehlen, er solle womöglich solch Phantasiren nicht gestatten. Ferner sollen die Superintendenten den Pfarrer von Dürrmenz bedeuten, es sei kein guter Geist, er solle in seiner Gemeinde nicht zu viel und nicht zu wenig dagegen thun.

Der Maulbronner Abt Valentin Vannius und der Generalsuperintendent zu Vaihingen Johann Magirus theilen in ihren Bedenken (beide vom 9. Juli) die Ansicht der obigen Theologen. Beide machen noch darauf aufmerksam, daß wegen des kürzlichen Hagelschlags zu Vaihingen das Volk große Klage wider die Prädikanten habe, da sie dem Engel nicht geglaubt und so das Hagelwetter verschuldet haben. Auch sie sind der Meinung, der Geist verläumde das ordentliche Predigtamt; die Obrigkeit solle den Zulauf abstellen, namentlich die Pfarrer sollen mit aller Bescheidenheit Aufsehen verhindern, damit der Pöbel, so ohnedas dem Predigtamt nicht fast geneigt und am Aeußerlichen, wiewohl Erdichteten sich bald vergafft, nicht noch mehr wider das Predigtamt verbittert werde. Magirus hebt hervor, daß jener Geist päbstisch sei und im Sinne habe eine Wallfahrt anzurichten; die Leute laufen Meilen weit her, als ob sie noch nie eine Bet- oder Bußpredigt gehört. Und wenn man dem Geist recht unter die Augen sehe, schmecke er nach einem kleinen Bauernkrieglein.

Brenz entwarf im Anschluß an sein Bedenken einen Erlaß an die Generalsuperintendenten des Landes mit der Weisung, den Specialen das Protokoll und die theologischen Gutachten vorzulegen und den Pfarrern eine Ansprache zu übermitteln, welche sie ohne weitere Bemerkung auf der Kanzel vorlesen sollten. Diese An-

sprache, gleichfalls von Brenz' Hand, bezieht sich zunächst auf den Dürrmenzer Fall, der wahrscheinlich in Phantasie und Melancholie seinen Grund habe; wenn jedoch ein Gespenst erschienen sei, so habe es zu Ungehorsam und Verbitterung verführen wollen. Dann werden die Gemeinden gewarnt: da man auch bisher mehr den Wahrsagern, Segensprechern und Teufelsbeschwörern, denn dem Herrn nachgeloffen, sei es kein Wunder, daß aus Gottes Verhängniß Irrthümer sich einschleichen. Wer mit solchen Erscheinungen umgehe oder ihnen nachlaufe, solle gestraft werden.

Gleichzeitig sollen nach vorliegenden Entwürfen von anderer Hand die Amtleute angewiesen werden, etwaige Unruhen zu unterdrücken, sieben benachbarten Fürsten und den Städten Reutlingen, Heilbronn und Eßlingen die Akten zur Kenntnißnahme mitgetheilt werden.

Den herzoglichen Räthen jedoch schien die Sache nicht so wichtig zu sein, um so weniger als sich herausstellte, daß jener Frau schon früher ein Gespenst erschienen sei, daß sie den Engel noch ein Mal allein gesehen haben wollte, obgleich in ihrer Nähe mehrere Menschen waren, und daß auch eine Base derselben vor Jahren im Wald ein Crucifix und darunter die Mutter Gottes erblickt habe. Landhofmeister, Kanzler und Räthe hielten das Ganze für Phantasie und erklärten es für nicht thunlich, die begriffenen Ausschreiben ausgehen zu lassen, da solches nur Schimpf und Spott bringen möchte; man solle es beruhen und durch Abschaffung des Zulaufs erlöschen lassen. Auf diesen Antrag beschloß Herzog Christoph: „transeat cum ceteris erroribus, man lasse es also beleiben."

Der ganze Vorfall ist bedeutend wegen des so selten gebotenen Einblicks in die Stellung des Volkes zur Reformation. Die theologische Ansicht der kirchlichen Oberen über die behauptete Engelserscheinung, ihre, wenn auch bedingungsweise, Annahme, daß der Teufel seine Hand im Spiele habe, hat nichts Auffallendes. Es ist ja bekannt, wie die Reformatoren, voran Luther, in so vielem des Teufels Thun erblickten, und wie auch die bürgerliche Gesetzgebung in protestantischen und katholischen Ländern das Wirken des leibhaftigen Teufels in einem Menschen als häufig vorkommend voraussetzte. Daß aber dabei die württembergischen Theologen in

unserem Fall verhältnißmäßig nüchtern und mild vorgingen, ist ihnen nicht abzusprechen.[1]

Im gemeinen Volke aber herrschte, das zeigen besonders die Schlüsse der Theologen und die Absicht bei diesem Anlaß, sämmtliche Gemeinden zu ermahnen, vielfache Unzufriedenheit mit dem Predigtamt und der neuen Ordnung der Dinge überhaupt. Daß die Mutter Gottes nicht mehr anzubeten sein sollte, brachten viele nicht über sich und die Freude an Wallfahrten war nicht so leicht auszurotten. Zählt doch ein aus unserer Zeit stammendes Verzeichniß vornehmer Wallfahrten, die vor Jahren im Fürstenthum Württemberg gewesen, etwa 50 solche auf, darunter aus der Nachbarschaft von Dürrmenz zu Nußdorf, Ensingen, Enzweihingen und Leinfelden, Unterriexingen, Sersheim, Klein- und Großsachsenheim. In Pforzheim wurde gerade damals das Nonnenkloster mit Gewalt reformirt, Grund genug für die Aufregung der Bevölkerung.

Die Masse des Volkes hat sich an die Reformation erst gewöhnen müssen. Das ist bei einer neuen, durch staatliche Ordnungen geregelten Bewegung, die von so vielseitiger, tiefgreifender Bedeutung ist, geschichtlich nicht anders denkbar und wird durch Vorgänge wie die bei der Engelserscheinung von 1563 deutlich bewiesen.

Calvins Urtheile über Luther.

Ein Beitrag zur Lutherfeier aus der reformirten Kirche Deutschlands.

Von Dr. th. **A. Zahn**, reformirter Pfarrer in Stuttgart.

Es ist nicht ohne Werth in unseren Tagen, wo man das gesegnete Gedächtniß des größten deutschen Mannes, des Reformators und Propheten Dr. Martin Luther mit besonderer Liebe erneuert, auch an den Mann sich erinnern zu lassen, der unter anderen Nationen, wenn auch mit dem bedeutsamsten Einfluß auf Deutschland, ein gleichgroßes Werk vollführen sollte, wie Luther. Nicht freilich um über dieses sein noch in der Gegenwart in Eng-

[1] Ueber die Ansichten von Brenz über solche Dinge vergl. Hartmann und Jäger, Brenz II. 483 ff.

lands und Amerikas Geschichte vornehmlich fortwirkendes Werk zu reden, sondern um die Urtheile zu hören, die der Größte neben und mit Luther über diesen seinen Zeitgenossen geäußert hat — zu einem Zeugniß gegen römische Lästerungen über den unvergleichlichen Mann von Wittenberg.

Wenn Einer berufen ist, über Luther seine Stimme hören zu lassen, dann ist es Calvin, der große Systematiker und Organisator des Protestantismus, der Theologe, wie ihn Melanchthon und seine deutschen Freunde mit Vorliebe benannten; der Mann, der mit Freudigkeit und Gewißheit Viele seiner geistigen Kinder den bitteren Weg des Märtyriums beschreiten ließ, den er selbst in Genf in einem täglichen Sterben und heißem Kampfe gehen mußte: er der ernste, strenge, hohe Geist voll tiefster Demüthigung vor Gott, voll heißem Verlangen, dessen Ehre allein zu suchen, voll gänzlichem Absehen von aller Menschenkraft und Menschentugend. Dieser wahrhaftige und lautere Zeuge, der nichts von der Welt wollte und bei der Welt suchte, dem sein Genf bei seinem Tode das Zeugniß gab, daß auf ihm die Majestät Gottes geruht habe, wird daß erste Recht haben, auch über Luther und seine Bedeutung gehört zu werden.

Machen wir einen Weg durch die Bücher Calvins, um dort von ihm über Luther zu vernehmen und zwar zunächst durch seine gelehrten Schriften und dann durch seine Briefe.

I. Luther in den Schriften Calvins.

Wir durchmustern die Schriften Calvins nach ihren Bemerkungen über das Auftreten Luthers, den Fortgang der Reformation, die Gegner derselben, Luthers ganze Stellung, Leben und Lehre, indem wir überall der Straßburger Ausgabe folgen, diesem großartigen Denkmale der geistigen Hinterlassenschaft des Genfer Reformators.

Calvin geht in allen seinen theologischen Schriften von seiner vollkommenen Lehreinheit mit Luther aus, der mit ihm die Gesammtanschauung des reformatorischen Zeitalters, die alles beherrschende Vorherbestimmung Gottes theile, nur daß er manche zu weit gehende Ausdrücke Luthers darin mildern müsse; der auch in der Abendmahlslehre mit ihm übereingestimmt, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, dieselben näher bei ihm zu prüfen; der von dem gleichen Eifer gegen alle Greuel Roms erfüllt gewesen

sei und auch die letzten Reste desselben noch entfernt hätte, wäre ihm nicht schon darin die größte Aufgabe gelungen, überhaupt erst den rechten Weg gezeigt zu haben. Kaum hat Jemand so wie Calvin die völlige Lehrübereinstimmung des Protestantismus in ihm selbst und in Luther überall auf das nachdrücklichste betont, denn in der Hartnäckigkeit Luthers, durchaus in dem Brode und in dem Weine, also in verweslichen Elementen die Herrlichkeit des Leibes und Blutes Christi einzuschließen, sah er nur eine durch den Streit hervorgerufene Maßlosigkeit und Uebertreibung, welche ihm die gewaltige Harmonie in den wichtigsten und entscheidendsten Lehren nicht stören konnte. Calvin ist nicht in dem Sinne kleinlicher Parteiumtriebe, sondern in dem erhabenen der Wahrheit und Gerechtigkeit durchweg Unionist, das heißt der tief überzeugte Freund der von allen Reformatoren in gleicher Weise gefundenen und geliebten einheitlichen Lehre der Schrift. Es ist eine Fülle von wichtigen Gedanken, die er in Bezug hierauf und dann überhaupt über den deutschen Reformator ausspricht.

In der flehentlichen Ermahnung an Karl V. vom Jahre 1543 (einer auch von Luther gelesenen und sehr gelobten Schrift[1]), daß er die Wiederherstellung der Kirche ernstlich auf sich nehme, weist er auf Luther dafür hin, daß von dem Papst nichts für die Erneuerung der Kirche zu hoffen sei, denn wie flehentlich habe dieser im Anfang den Papst darum gebeten. Aber dieser habe nicht darauf gehört, obwohl ihn der ganze christliche Erdkreis nachher darum gebeten habe. —

In der Schrift gegen Pighius über die Knechtschaft und Befreiung des menschlichen Willens vom Jahre 1543, einer der bedeutendsten Schriften Calvins kommt er auf viele Vorwürfe gegen Luther, der durch seine Seite hindurch mitdurchbohrt werden solle. „Wenn man recht versteht, was Pighius sagt, daß wir ein schwierigeres Werk unternehmen, als die Apostel, so irrt er nicht. Denn wenn man den Zustand der Zeit mit Ueberlegung betrachtet, in welcher Luther auftrat, so sieht man, daß er fast alle Schwierigkeiten mit den Aposteln gemeinsam gehabt hat: in einer Hinsicht aber seine Lage ungleich härter war, denn damals bestand nicht in der Welt ein Reich und eine Herrschaft, welcher

[1] Thes. Epist. C. 12. S. 127.

jene den Krieg ansagen mußten; dieser aber konnte nicht auftauchen ohne durch den Sturz und Untergang des Reiches, das nicht nur das mächtigste von allen war, sondern alle übrigen sich unterworfen hielt. Diese Schwierigkeit fühlen wir auch jetzt noch. Es ist genugsam bekannt, was der Pontifex durch die Macht der Waffen, die Hilfe der Bündnisse, der Geldmittel und seines eigenen Namens Verehrung vermag. Denn was hat er für einen Schutz und eine Stärke in dieser unendlichen über die ganze Erde zerstreuten Masse von Kardinälen, Bischöfen und Priestern. Weil diese sich allein retten können, wenn sie unsere Lehre zerstören, so rücken sie alle mit einem Geiste heran und streitend für Altar und Heerd, ja für ihre eigenen Köpfe bringen sie all ihre Macht und Kraft zu Hauf. Ich möchte sagen, daß wir auch durch diese Mühe mehr als die Apostel beschwert sind, weil wir mit der trügerischen Larve der Kirche und mit der gefärbten Frömmigkeit, welche selbst unter Gottes Namen sich verbirgt, zu kämpfen haben — doch sind auch viele Apostel und Propheten auf diesem Kampfplatz geübt worden. Es ist ein schweres und mühevolles Werk, so viele Ungeheuer der Gottlosigkeit, ein solches Labyrinth gottloser Lehre, solche Erscheinungen des Aberglaubens, durch Jahrhunderte alle Gemüther beherrschend, von so tiefen Wurzeln, so glänzenden bestechenden Farben, plötzlich zu vernichten und aus der Mitte zu schaffen, zumal sich die ganze Welt mit Schwert und Feuer und allermöglichen Wuth zur Rache erhebt. Ein kühnes Unternehmen, sagt Pighius. Ganz richtig: ein waghalsiges würde ich es nennen, wenn es ein Werk der Menschen und nicht Gottes selbst wäre. Paulus predigt uns von jener unbesiegbaren Macht, welche den Dienern des Evangeliums gegeben ist zur Zerstörung aller Mächte, zur Vernichtung aller Rathschläge, zum Abbruch aller Höhe, welche sich gegen die Erkenntniß Christi erhebt (2 Corinth. 10, 4): hören wir das, so stehen wir unerschrocken gegen den ganzen Apparat des Satans, der das Papstthum stützt! — —

„Die Schmähungen, mit welchen Pighius den Charakter und die Sitten Luthers zerreißt, wollen wir hier nicht widerlegen, denn Luther bedarf meines Schutzes nicht und Pighius handelt hier nur wie ein hungriger und gefräßiger Hund, der mit Bellen sich rächt, da er nichts zu verschlingen findet. Sein stärkster Vor-

wurf ist der, daß Luther ein wahres Ungeheuer gewesen sein muß, weil er so oft von schweren Gewissenskämpfen geplagt worden wäre, selbst bis zu Schmerzen und Peinen der Hölle." — —

„Wenn der Schwätzer nur eine Ahnung von dem hätte, was diese Kämpfe bedeuten, so würde er verstummen, ja Luther bewundern und verherrlichen. Alle Frommen haben dieses Loos, daß sie bittere Gewissensqualen erdulden müssen und sie werden dadurch zur wahren Demuth und zur Furcht Gottes geleitet: wer aber vor andern durch geistige Vorzüge ausgezeichnet ist, wird zuweilen auf so ungewöhnliche und seltsame Weise behandelt, daß er nicht nur von den Schmerzen des Todes umgeben und umringt sich sieht, sondern von der Hölle selbst verschlungen. Darum müssen gerade die Ersten unter den Heiligen als Gottes Werkstätten dastehen, in denen er seine Gerichte, die alle Vernunft übersteigen, zur Erscheinung bringt. Man denke an Jakobs Kampf — selbst als Sieger hat er doch bis an das Ende seines Lebens gehinkt. Doch das sage ich den Frommen. Was versteht der profane Pighius davon!" — — —

„Luther schreibt irgendwo selbst über sich so: ob ich wollte oder nicht wollte, es zwangen mich meine Feinde, täglich weiser zu werden. Sehr wahr sagt er das. Wie ein Stein so haben sie seinen Geist geschärft. Noch versunken in jenen tiefen Finsternissen, von welchen fast der ganze Erdkreis verschlungen war, als er einen Funken aus enger Ritze hervorglänzen sah, wagte er es, ihm zu nahen. Als die Feinde des Lichtes den frommen Eifer des Mannes verhindern und gewaltsam unterdrücken wollten, machten sie durch ihr Toben das Fenster weiter und öffneten zuletzt die ganze Thüre." — — „Luther wäre langsam zu Werke gegangen und wollte anfänglich nur die Krankheiten heilen, deren Heilung ihm ebenso leicht als nothwendig erschien. Es lief dabei ein Irrthum unter. Denn so groß war die Wucht aller Abscheulichkeiten im Papismus, daß, sobald man die Hand zur Heilung anlegte, da keine Heilung möglich war, er in der Mitte auseinander barst." —

„Uebrigens was die Hauptsache in dieser Lehre (von der Unfreiheit des menschlichen Willens) ist und um deretwillen alles andere gesagt wird, wie sie von Luther und anderen am Anfang

vorgetragen wurde, so vertheidige ich sie noch heute — im Uebrigen, was weniger wichtig ist, habe ich nur das Interesse, die Redeweise etwas zu mildern, damit sie keinen Anstoß habe." —

Damit Pighius nichts übergehe, was der Meinung Luthers und der unsrigen, es sei, wie es sei, Haß bereite, erwähnt er, daß dieselbe von alten Ketzern herstamme, von Priscilianus, Manichaeus, Marcion, Cerdo und sogar von Simon Magus, welche jedoch Luther alle an Gottlosigkeit übertreffe. — Nachdem Calvin nachgewiesen, was das für Männer gewesen seien, fährt er fort: doch dabei beruhigt sich der Schamlose noch nicht, daß er uns zu Schülern jener macht, noch geschmacklosere und gottlosere Dinge behauptet er. Die Manichäer, sagt er, damit sie nicht Gott eine böse Gesinnung zuschrieben, nahmen doch wenigstens zwei Principien an: Luther aber schreibt dem besten und höchsten Gott allein Verbrechen und Laster zu, weil wir in seiner Hand gleichsam wie Aexte wären, durch seinen Antrieb gehoben und geführt wohin er wolle. Manichäus nahm zwei Naturen im Menschen an: die eine gut, die andere böse, von denen jene nicht sündigen kann und diese nicht gut handeln. Luther aber behaupte, daß der freie Wille des Menschen, ja, die ganze menschliche Natur nothwendig und immer auch in den Heiligen dem Geiste Gottes widerstrebe und wie ein ungebändigtes Thier allezeit der Gnade Gottes entgegenkämpfe. Es ist indessen nicht aus dem Geiste Luthers, sondern aus heiligem Geiste hervorgegangen, daß die Gottlosen wie die Aexte in der Hand Gottes sind, welche er bewege, wende und leite, wohin er will — und dieser Geist soll ja auch nach Pighius durch die Propheten geredet haben. Denn es sagt Jesaias von Sanherib: Rühmt sich auch die Axt wider den, der sie zieht (10, 15)? Luther fügt aber immer diese Erklärung hinzu: so seien alle Gottlosen die Werkzeuge Gottes, daß die Bosheit von ihnen selbst sei, in ihnen selbst wohne, ihnen auch angerechnet werden müsse. Weiter verurtheilt dann Luther die gesammte menschliche Natur, wie sie nach dem Falle befleckt und verdorben ist, nicht aus sich heraus, sondern ruht in dem Spruch des besten und höchsten Richters, vor dem jede Berufung ein Frevel ist. Nachdem Calvin die Stellen Gen. 6, 5, Jerem. 17, 9, Psalm 14, 3, Römer 3, 12. 8, 7 angeführt hat, sagt er: So

mache sich nun Pighius auf und vernichte mit einem Spottwort so viele ernste Urtheile Gottes.

Auch von den Heiligen ist es keine Frage, daß in ihnen dem heiligen Geiste der Gnade widerstrebe, was noch als ein Rest der eigenen Natur in ihnen vorhanden ist. Denn gewiß nicht aus Demuth lügt Paulus, wenn er bekennt, daß in ihm, das ist in seinem Fleisch nichts Gutes wohne (Römer 7, 18), sondern mit ungeheucheltem Seufzen beklagt er sein Elend. Dort bezüchtigt er die ganze geistige Natur des Fleisches der Verderbtheit: Fleisch aber nennt er, was er von sich selbst hat. Luther und Paulus stimmen völlig überein. Wenn Luther sagte, was Augustin: Niemand schmeichle sich: von ihm her ist der Satan, es nehme der Mensch die Sünde, welche sein ist, Gott aber lasse er die Gerechtigkeit — welch ein Geschrei würde es geben. — Doch lassen wir den ganz unsinnigen Menschen, welcher solche Lästerung auszusprechen wagt: Schriftstellen, welche der Lehre Luthers unterbaut werden, sind von Lucifer, dem Ursprung aller Lästerung und Gottlosigkeit dictirt. Hätte er nur einen Funken von Furcht Gottes in seinem Herzen, so würde er so nicht zu sprechen wagen! —

Wenn Luther und ich sagen, daß die Gottlosen nothwendig sündigen müssen, so verneinen wir damit nicht, daß sie nicht durch freiwillige und überlegte Bosheit sündigen. Die Nothwendigkeit ist daher, daß Gott sein Werk durch sie vollzieht, welches seine unwandelbaren Bahnen geht, doch sie handeln nach bösem Willen und Vorsatz und sind darum schuldig. Eine andere Handlung in demselben Werke ist die Gottes, eine andere die ihrige. Gott wendet ihre Gottlosigkeit, damit seine Gerichte sich vollziehen. —

Bei Pighius Angriffen gegen Luthers Lehre von den guten Werken sagt er: „Luther habe in solcher starken und fast übertreibenden Weise von den guten Werken reden müssen, weil er die Welt so durch das falsche und verderbliche Vertrauen auf Werke wie in einem tödtlichen Schlafe versunken sah, daß es nicht der Stimme und Worte, um sie aufzuwecken bedurfte, sondern des Tones der Trompete, des Donners und der Blitze. Luthers Lehre: die Gerechten sündigen auch in guten Werken und die guten Werke seien zwar verzeihlich wegen der Barmherzigkeit Gottes, aber in sich selbst tödtliche Sünden, theile er auch, denn wenn der

süße und angenehme Geschmack des Weines durch eine geringe Säure verdorben werde, so daß er seine Lieblichkeit verliere, wie kann denn Gott an einem befleckten Werke Wohlgefallen haben — er, vor dessen Gericht auch die Engel erschrecken?" — —

„Damit Pighius kurzen Wegs wisse, was er von Luther halte, so sage er, daß er immer ihn für einen ausgezeichneten Apostel Christi angesehen habe, durch dessen besondere Mühe und Dienst in dieser Zeit die Reinheit des Evangeliums wiederhergestellt sei. Auf sich selbst wende er das Wort des Solon an, daß er täglich durch Lernen älter werde. Luther habe einiges in scholastischer Lehrweise und weniger populär geschrieben, was dann Philipp Melanchthon klug und mit großer Geschicklichkeit in eine bessere Form gewandt und für den gewöhnlichen Verstand und gemeinen Gebrauch des Lebens zugerichtet habe." — — —

In dem ausgezeichneten Tractat über die Aergernisse (1550) frägt Calvin: Welche Mönche hat Deutschland in unserem Jahrhundert, die nach ihrer Lehre und Heiligkeit mit Luther, Bucer, Oecolompad und Aehnlichen zu vergleichen sind?" — — —

Die schönen Vertheidiger der Keuschheit schmähen freilich: Luther und andere wären durch den Reiz des Fleisches angetrieben, daß sie sowohl sich die Freiheit der Ehe nahmen als auch die Menge der Priester, Mönche und Einsiedler in dieselben Stricke gezogen haben. — Was ist lächerlicher als aus dem Papstthum fliehen, wenn man das keusche Leben nicht ertragen kann! Es war also den Priestern, Mönchen und Einsiedlern keine Freiheit, ihre Begierde zu erfüllen und sie mußten sich ein neues Asyl in der Ferne mit großen Schwierigkeiten suchen?!" — — —

In der mit besonderem Spott und Hohn geschriebenen Beglückwünschung an den ehrwürdigen Presbyter der Kirche Lyons, den Herrn Gabriel de Saconay, der nach dreißig Jahren die Schrift Heinrichs VIII. gegen Luther mit einer Vorrede wieder herausgab (1561), meinend er sei selbst ein halber König dadurch geworden, daß er mit einem Könige zusammengehe — doch zeichnete er sich nur durch Laster aus — fand Calvin vielfach Gelegenheit Luther zu rechtfertigen. Gabriel häufe in gehässiger Weise alle jene übertriebenen Ausdrücke Luthers zusammen — nur damit er die Gemüther der Frommen von der Untersuchung der Wahrheit ablenke.

Er menge Alles zusammen, nur um das Licht zu verdunkeln, und mische dabei das Gift seiner Verleumdungen ein. „Es war Uneinigkeit und feindlicher Streit zwischen Luther und Oecolompad und Zwingli. Alle hat Calvin verdammt. Was soll das, du Windmacher? Wenn ehrerbietig und in aller Hochachtung Calvin die Leser ermahnte, wie sehr die Gluth des Streites geschadet habe: sie möchten mit ruhigerem Gemüth die Sache besser erwägen, dann machst Du einen großen Lärm daraus, damit Du nur die Frommen von der Wahrheit entfernst. Wenn Carlstadts Einfall Luther verletzt hat, so braucht man sich darüber allerdings nicht zu wundern, denn darin lag eine offenbare Albernheit. Aber hätte er doch in Sanftmuth und Ruhe Oecolompad und Aehnliche gleich anfänglich gehört! Aber Luther konnte nicht Maß halten und brachte vieles im Zorn vor — aber sollen darum alle Gemüther von der Untersuchung der Wahrheit abgelenkt werden und sich mit geschlossenen Augen in die Finsterniß stürzen?"

In einer andern Weise tadelt Saconay dann wieder Calvin, weil er Luther um den Titel des Elias beneidet habe. „Er habe doch nicht anders gethan, als daß er die Thorheit derer stillte, welche den letzten Elias in Luther erschienen glaubten. Dies von irgend Jemand zu sagen, wäre ungeschickt und unerträglich." —

„Er könne von sich sagen, daß er Luther und Zwingli geschont habe."

Als an einer anderen Stelle der Gegner sich auf ein Wort Luthers stützt: der Kern des Christenthums ist im Papstthum, erwidert Calvin, daß dasselbe heute gewiß von Luther zurückgenommen würde, denn „warum sollte er nicht nach 33 Jahren einen Fortschritt gemacht haben?" — Den Hinweis auf die vielen Secten, die mit der Reformation zusammenhingen und zu denen diese auch zu werfen sei, beantwortet er so, daß wenn auch, sowie Luther das Papstthum zu stürzen begann, Deutschland plötzlich mit zahllosen Ketzern heimgesucht wurde, daß doch in gleicher Weise bei der Predigt des Evangeliums im Anfang kein geringerer Haufe von Irrthümern und Secten hervorgebrochen sei. Kann man uns zum Vorwurf machen, was auch Christus und die Apostel trifft? Der Ausruf de Saconay's, daß nirgends der Bücher Luthers Erwähnung geschehe, wenn nicht in einem Winkel Sachsens — wird

spöttisch mit der Antwort belohnt, daß ja nun Gabriels Vorrede an die Stelle der Schriften Luthers treten könne. Er möge durch die Ausläufer verkünden, daß die Wagen zum Transport bereit stehen, die den kostbaren Schatz in alle Theile Europas brächten. Die Bemerkung, daß Melanchthon von Luther abgefallen sei, nimmt Calvin gerne entgegen, denn dadurch werde seiner Sache nicht wenig genützt, welche die Zustimmung dieses Mannes habe. — — — Wäre Gabriel nicht völlig blind, so würde er nicht behaupten, daß Calvin den Druck der Schriften Luthers zu Genf verboten habe, da ja einige Schriften desselben ins Französische übersetzt seien und den Namen der Stadt und des Druckers trügen. Man könnte dieselben in allen Wirthshäusern kaufen. Auf die Schmähungen am Schluß der Vorrede entgegnet Calvin, daß es doch sehr begreiflich sei, daß der Anfang der Reformation schwach und verächtlich gewesen, da Luther ja anfänglich nur ein Fünklein und einige Lichtstreifen erblickt habe. „Er brachte also freimüthig hervor, was er wußte, das ist kaum mehr als nichts. Nach Gabriel hätte er schon reden müssen, ehe er geboren war. Er hat dann die Ablässe frommen Betrug genannt. Gewiß unwissend, denn er erkannte nicht, aus welcher tieferen Grube sie stammten. Und allerdings wäre er länger in diesem Kothe stecken geblieben, wenn ihn nicht die Thorheit derer, die selbst die dicksten Irrthümer vertheidigen wollten, aufgeweckt hätte.

Wahr sagt er irgendwo: Ob ich wollte oder nicht wollte: meine Feinde machten mich täglich gelehrter. Er mußte endlich die Augen öffnen, um die Geheimnisse des Papstes zu betrachten, an denen er nie zu zweifeln wagte. Er habe anfänglich nicht den Heuchler gemacht und sei gleichsam wie eine Schlange vorsichtig herangekrochen, denn wenn er gleich zuerst ganz vom Hasse des Papstes entzündet gewesen wäre, so wäre es nützlicher gewesen, plötzlich auf einmal loszudonnern. Dies aber will er mit Luthers eigenen Worten bewähren. Er habe bekannt, daß er es als eine große Wohlthat angesehen hätte, wenn ihn Jemand überzeugt, daß im Abendmahl nichts außer Brod und Wein sei, weil er sah, wie sehr er damit dem Papstthum schaden werde. Dies wendet der vortreffliche Erklärer dahin: er wäre so schlecht gewesen, daß er die Gegenwart Christi im Abendmahl geleugnet

hätte, hätte er nur dem Papstthum damit schaden können. Nach solchen Aeußerungen willst Du noch die edlen Gesinnungen der Adligen rühmen und nennst Dich selbst einen Adligen? Wenn Du aus der berühmtesten und ältesten Familie hervorgegangen wärest, Du würdest doch mit Deinen Schandthaten Deinen Ahnen eine Nacht bereiten. Wie thöricht ist es, ohne Grund sich zu rühmen — der Du mit Deinen unfläthigen Lügen auch noch bei den Schweinehirten mit Recht stinken kannst. Luther sagt, daß er in dem Stücke, in welchem er dem Papste am feindlichsten sei, stumm gewesen wäre, weil er nicht überzeugt sei, daß er es anders mit gutem Gewissen vermöge. — — —

Was Luthers Gewissenskämpfe betrifft, mit denen ihn Gott übte, so sind sie ein Beweis, daß er von wahrer Furcht Gottes beseelt war, wie denn auch sein Leben gerade soweit von Deinen Schandthaten rein war, wie Deine gottlosen Sitten von aller Ehrbarkeit entfernt sind. Und nicht hinlänglich genug glaubt er gelogen zu haben, wenn er nicht bis zu Luthers Tode seine Frechheit ausdehnt. Es bemerkt der gute Geschichtsschreiber: er wäre eines plötzlicheu Todes gestorben und als Ursache des Todes giebt er Rausch und Trunkenheit an. Als ob nicht diese Lüge hinreichend durch öffentliche Zeugnisse widerlegt wäre! Wenn Du nicht ganz rettungslos wärest, so hättest Du vielmehr mit Bileam gesagt: Es sterbe meine Seele den Tod der Gerechten — als daß Du so aus Deinem Stalle stinkest. Mit seiner scherzenden Geschwätzigkeit glaubt er den Todten verhöhnen zu dürfen, der den nahen Untergang des Papstthums weissagte, das er doch lebend zurückließ. Aber wenn Du den Papst frägst, so wird er gestehen, daß er in Luthers Lehre, deren Stachel ihn unablässig durchbohren, eine allzu lebendige Wirksamkeit spüre, während sein Reich in täglicher Pest eiternd nur noch ein lebendiger Leichnam ist. Doch sei immerhin stumpfer als die Gleichgültigsten — was Du fürchtest, steht Dir bevor: Deine Küche wird erkalten. Mit diesem Banne sei abgefertigt, weil Du zu jener Art von Dämonen gehörst, welche nur durch Fasten und Beten können ausgetrieben werden. — — —

In der Vertheidigung der reformirten Abendmahlslehre, die Calvin mit solchem Eifer namentlich gegen Westphal geführt hat, hebe er es öfter hervor, daß ihm das Gedächtniß Luthers heilig

sei, daß derselbe aber vielfach zu starke Ausdrücke gebraucht und darin völlig geirrt, daß er der Gegenpartei den Vorwurf gemacht: sie habe nur leere und nichtige Zeichen im Abendmahl. In der zweiten Vertheidigung sagt er gleich beim Beginn: „Als ich anfing aus der Finsterniß des Papstthums hervorzutauchen und nur ein wenig die gesunde Lehre gekostet hatte, las ich bei Luther, daß nichts in den Sakramenten von Oecolompad und Zwingli übrig gelassen sei, als nasse und leere Figuren und wurde darauf so ihren Büchern entfremdet, daß ich mich lange der Lectüre derselben enthielt. Als ich dann später in die Oeffentlichkeit trat, zeigte sich keiner der Dissentirenden, die damals Ruf und Ansehen hatten, irgendwie verletzt. Denn nicht nur mit einigen bedeutenden Anhängern und scharfen Vertheidigern der Meinung Luthers pflegte ich freundschaftlichen Umgang, sondern auch was Luther selbst, nachdem er meine Schriften angesehen, über mich geurtheilt hat, kann ich durch bewährte Zeugen unschwer beweisen. Es genügt mir Einer für Viele: Philipp Melanchthon. Nachher geschah es leider, daß Luther von denselben Wedeln in Brand gesetzt, durch welche jetzt die Ruhe der Kirche gestört wird, gegen die Züricher aufs Neue losloderte. Wenn auch zuweilen weiter als gut war ihn seines Geistes Heftigkeit trug, niemals wäre er doch zu dem alten Streite von selbst weggerissen worden, wenn nicht von verderblichen Fackeln diese Gluth angeschürt worden wäre."

Calvin kommt bei dieser Gelegenheit auch auf den Vorwurf, daß sein Commentar zur Genesis von wilden Schimpfworten gegen Luther voll sei. Die Wahrheit sei die, daß er hundertmal aus Verehrung seinen Namen nicht genannt habe, wo er ihn aber berührt, sein Tadel so weit von aller Schmähung entfernt sei, daß er ihn stets so behandelt habe, wie es des berühmten Knechtes Christi würdig sei. (In einem Briefe an Vitus vom März 1546 spricht er seine besondere Freude über die Herausgabe der Genesis Luthers durch denselben aus.)

Oefter kehrt der Gedanke wieder, Luther sei durch Verleumder zu seinem Eifer gestachelt worden.

Um den Mund von Westphal etwas zu stopfen, der immer mit Luthers Autorität kam, hebt er hervor, derselbe habe ihn „ehrwürdig" grüßen lassen. Dies that er nämlich in dem Briefe an

Bucer vom Jahre 1539: Leb wohl und grüße mir ehrwürdig S. Joh. Sturm und Joh. Calvin, deren Büchlein ich mit besonderem Vergnügen gelesen habe. Er meinte Calvins Brief an Sadolet.

Uebrigens wo er kann, rühmt er Luther: so seine großen Verdienste, daß er die Transsubstantiation verworfen habe. Er rechnet es ihm nicht zur Schuld an, daß er nicht mehr schädliche Ceremonien abgeschafft habe, da er zuviel zu thun gehabt habe. „Was er nicht abschaffte, das verzeihen wir. Nach der Schwachheit der Zeit mußte er es behalten. Wie viel mehr Lob verdient die Großherzigkeit Luthers, der allein das ganze Papstthum angriff, als Deine Zänkerei, der Du bei kleinen Dingen Stoff zum Streit im Volke Gottes suchst! Luther habe den rechten Weg gezeigt, wer denselben betreten habe, müsse nicht beim Beginn desselben stehen bleiben, sondern weiter fortschreiten. Man verlöre darum nicht das Evangelium, wenn man nicht an den Brocken der Postillen hängen bleibe. O Luther, ruft er aus, wie wenige Nachahmer Deiner Vortrefflichkeit, wie viele Affen aber Deines heiligen Stolzes hast Du hinterlassen!"

Bei seinem steten Lobe hält Calvin mit seinem offenen Tadel nicht zurück und findet es namentlich wiederholt unbegreiflich, wie Luther fragen konnte, ob das Sakrament heilig und anbetungswerth sei, wenn der Leib nicht in dem Brode angebetet werde? Es sei thöricht, auch die Fehler Luthers als Tugenden zu verehren, geradezu aber über die Maßen, zu sagen: Luther wäre der letzte Elias, von dem Maleachi geweissagt habe, mit welcher Lüge man ebenso den Namen Luthers befleckt, wie die Egypter den Leichnam und das Grab des Jeremias durch ihre Anbetung. Gott könne noch einen vortrefflicheren als Luther oder doch einen ihm gleichen erwecken. Gottes Schätze seien nicht in einer Person erschöpft, daß nicht ein Aehnlicher aus seinem unermeßlichen und unbegreiflichen Quell hervorgehen könne. Nicht an Luthers Entscheidungen, sondern an Gottes Wort sei die Gemeine gebunden; und er selbst habe nur aus Gottes Wort weise sein wollen. Er habe geirrt, wenn er sage, daß nach der Allmacht Gottes der Leib Christi überall sein könne, da vielmehr Gottes Allmacht an seine Ordnung gebunden sei. — — —

Wir schließen hier gleich an, was Calvin über seine Stellung zu Zwingli und Oecolompad einerseits und andererseits zu Luther in der Abendmahlslehre in seiner besonderen Schrift über diesen Gegenstand sagt: „Wir sehen also, worin Luther, worin auch Oecolompad und Zwingli gefehlt haben. Luther hätte von Anfang an erklären sollen, daß es nicht seine Absicht sei, die räumliche Gegenwart in der Weise zu lehren, wie sie die Papisten träumen, geschweige denn zu verlangen, daß das Sakrament an Gottes Statt angebetet werde. Ferner hätte er sich jener harten und schwer zu fassenden Vergleiche enthalten oder sie doch wenigstens mit Mäßigung gebrauchen und so deuten sollen, daß das Aergerniß vermieden wurde. Endlich, nachdem es zum Streite gekommen, hat er alles Maß überschritten, sowohl in der Art und Weise seine Meinung zu behaupten, als auch durch die Bitterkeit der Ausdrücke, mit denen er die Andern tadelte. Denn statt sich so auszudrücken, daß seine Meinung annehmlich erscheinen konnte, bediente er sich, seiner gewohnten Heftigkeit gemäß, im Gegentheile der übertriebensten Worte, welche diejenigen unmöglich zu ertragen vermochten, die ohnehin schon nicht geneigt waren, seiner Auffassung Glauben zu schenken."

„Die Andern wiederum fehlten darin, daß sie bei der Bekämpfung jener abergläubischen fanatischen Lehre der Papisten von der räumlichen Gegenwart und der daraus folgenden Anbetung so beharrlich stehen blieben, daß sie ihre Kräfte fast nur auf die Zerstörung des Irrthums, nicht aber auf die Festsetzung dessen, was zu erkennen heilsam war, verwandten. Denn wenn sie die Wahrheit auch nicht läugneten, so lehrten sie dieselbe doch nicht so deutlich als die Sache es erforderte. Ich meine, während sie mit allzu großem Eifer der Behauptung Eingang verschaffen wollten, daß Brod und Wein nur deshalb Leib und Blut Christi genannt werden, weil sie deren Zeichen seien, bedachten sie nicht, daß zugleich hinzugefügt werden müße: mit diesem Zeichen sei aber nichts desto weniger eine wesenhafte Sache verbunden. Auch haben sie es nicht deutlich genug ausgesprochen, daß sie keineswegs die Absicht hätten, die wahrhaftige Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi zu leugnen, zu welcher der Herr uns in diesem Sakramente führt.

„So wurde denn in der That auf beiden Seiten gefehlt, da man sich gegenseitig nicht anhören wollte, um der Wahrheit — auf welcher Seite sie sich auch herausstellen möchte — leidenschaftslos zu folgen. Aber um dessentwillen dürfen wir nun nicht aus den Augen lassen, was diesen Männern gegenüber uns geziemt, dürfen nicht vergessen, was für Gnadengaben und Wohlthaten ihnen Gott geschenkt und durch ihre Hand uns mitgetheilt hat. Wollen wir hiefür dankbar sein, so haben wir fürwahr allen Grund uns jeder Schmähungen und Verwünschungen zu enthalten, und ihnen diese Fehler und noch größere zu verzeihen. Nicht anders als mit der größten Bescheidenheit und Ehrfurcht dürfen wir von ihnen denken und sprechen, zumal da es Gott gefallen hat, diesen Streit jetzt einigermaßen zu besänftigen, bis er einst ganz beendet sein wird.

Diese Darlegung habe ich geben wollen, weil bisher noch keine Formel veröffentlicht worden ist, die die nothwendige Verständigurg herbeigeführt hätte. Bis Gott diese uns schenkt, muß uns eine brüderliche Freundschaft und Verbindung unter den Kirchen genügen, die da auf dem einstimmigen Bekenntnisse unser Aller beruht: daß wir bei gläubigem Empfange des Sakramentes der Substanz des Leibes und Blutes Christi in Wahrheit theilhaftig werden. Wie dies geschehe? mögen Andere deutlicher auseinandersetzen. Im Uebrigen gilt es einfach festzuhalten, daß jede fleischliche Vorstellung ausgeschlossen und unser Geist in den Himmel erhoben werde, damit wir nicht meinen, unser Herr Jesus Christus sei aus dem Himmel verstoßen und in verwesliche Elemente eingeschlossen. Und wiederum damit die Wirkung jenes heiligen Geheimnisses nicht vermindert werde, müssen wir glauben, daß dies alles geschehe durch die geheime und wunderbare Kraft Gottes und daß sein Geist das Band dieser Gemeinschaft sei, welche auch deßwegen eine geistige genannt wird.“ — — —

In der Schrift: Ueber die Aergernisse kommt Calvin auch auf das in dem Abendmahlsstreit liegende Aergerniß: Als Luther und dann Oecolompad und Zwingli alle ihre Mühe auf die Wiederherstellung des Reiches Christi wandten, entstand jener unglückselige Streit über das Abendmahl, in den auch fast alle

Anderen gezogen wurden. Mehr beklagen muß man es als sich darüber wundern, daß der Zusammenstoß der ersten Führer Schrecken auf die Neulinge brachte. Doch sollten diese nicht sich zu sehr verwirren lassen, denn das ist die alte List des Satans, die tapferen Knechte Gottes zum gegenseitigen Kampfe anzuspornen, um so den Lauf der gesunden Lehre aufzuhalten. Wer kann von sich aus den Listen des Satans widerstehen? So kam Paulus mit Barnabas in Streit bis zur Ereiferung. So brach Pauli Dissens mit Petrus in einem offenen Hader aus. Und in diesen Streitigkeiten handelte es sich ebenso um die Lehre wie heute, und das Schisma zerriß alle Gemeinen. Man muß aber um solcher Unruhen willen das Evangelium nicht verwerfen. Luther und die, mit denen er nicht übereinstimmte, waren tapfere Männer und mit besonderen Gaben Gottes geschmückt. In der ganzen Lehre der Frömmigkeit war eine bewundernswerthe Uebereinstimmung. Mit einem Munde lehrten sie, welches der wahre und lautere Dienst Gottes ist. Ihn wollten sie von unendlich vielem Aberglauben und Götzendienst reinigen, von den elenden Lügen der Menschen. Sie zerstörten das Vertrauen auf die Werke, mit dem sich die armen Menschen berauschten und bezauberten, und lehrten, daß unser ganzes Heil in der Gnade Christi ruhe. Die Tugend Christi, welche vernichtet zu Boden lag und versenkt und vergessen war, hoben sie aufs herrlichste hervor. Welches die wahre Weise ist Gott anzurufen, welches die Kraft und das Amt der Buße, welches die rechtmäßige Verwaltung der Kirche, wird in Uebereinstimmung von ihnen gelehrt. Nur in der Auffassung der Symbole fand sich ein Dissens. Aber mit Zuversicht behaupte ich: wären nicht durch die allzugroße Heftigkeit des Streites und durch finsteren Verdacht die Gemüther allzusehr erbittert und eingenommen gewesen, so wäre der Riß für eine leichte Heilung nicht zu groß gewesen. Wir können jetzt bei mehr Ruhe sagen, daß unter uns einheitlich gelehrt wird, daß die Sacramente dazu eingesetzt seien, daß sie die Verheißungen Gottes unseren Herzen versiegeln und Stützen unseres Glaubens und Zeugnisse der göttlichen Gnade seien. Es sind nicht leere und todte Figuren, da ihr Gebrauch durch die Kraft des heiligen Geistes wirksam ist und Gott in Wahrheit leistet und gibt, was in ihnen vorgestellt wird. — — —

Man denke nicht an diese oder jene Anstöße in der evangelischen Lehre, sondern erwäge, aus welchem Abgrund des Papstthums man hervorgetaucht ist — aus welchem entsetzlichen Irrthumsnebel! Es bleibt ein großes Wunder Gottes, daß Luther und seine Mitarbeiter überhaupt allmählich hervortauchen konnten. Will man sich daran stoßen, daß sie nicht auf einmal alles sahen, nicht das schwierige Werk bis auf den letzten Nagel ausglätteten? Mit dem ersten Aufgang der Morgenröthe sieht man auch nicht gleich die Sonne!

Man versage den Knechten Gottes nicht den Fortschritt und dem Reiche Christi nicht das Wachsthum. — — —

In dem Tractat gegen den bald im evangelischen bald im römischen Lager herumschweifenden wüsten und zerfahrenen Priester Carolus wiederholt Calvin noch einmal, was er schon öfter gesagt: Es wäre weitläufig zu erwähnen mit welchen und mit wie vielen schweren Verleumdungen die ausgezeichnetsten Lehrer der Kirche in allen Jahrhunderten überhäuft worden sind. Die Beispiele der Gegenwart genügen. Man weiß, welche scheußlichen Verbrechen die Papisten im Anfang Luther zum Vorwurf gemacht haben, damit sie seine Lehre der Welt verhaßt machten und sie scheuten sich nicht soweit zu gehen zu behaupten, daß er selbst die Jungfräulichkeit der Maria läugne. Was gibt es noch für eine Schande, die sie nicht auf ihn zu häufen wagten?

II. Calvin über Luther in den Briefen.

Wir besitzen keine ähnliche Erscheinung in der kirchlichen Literatur, wie die Briefe Calvins. Nie sind mit solchem Ernst, mit solcher rücksichtslosen Entschiedenheit, mit solcher Weisheit, die evangelischen Wahrheiten in der Form von Briefen vertheidigt worden. Hier redet der berufene Meister des Wortes, der mit den eindringlichsten, wärmsten Bemühungen für seine heilige Sache wirkt: den Freunden ein unvergleichlicher Freund, den Gegnern ein unerbittlicher Widersacher. Die Kirche besitzt in Wahrheit in den Thesaurus Epistolicus Calvinianus einen Schatz der Liebe und des Studiums werth.

Als der unglückliche Streit über das Abendmahl losbrach, füllten sich die Briefe Calvins mit Klagen über diese allertraurigste Sache und namentlich in Verbindung mit ihr treten auch viele Urtheile über Luther auf, in denen sich die Verehrung gegen den

großen Mann mit dem Schmerz über seine Heftigkeit verbindet. Gerade der starke Tadel gegen Luther macht das dabei gespendete Lob zu dem lautersten und wahrsten. Zunächst aber außer dem Gebiete dieses Streites einige bedeutende Bemerkungen über Luther.

Im Vergleich mit Zwingli äußert sich Calvin an Farell im Februar 1540 so über Luther: Die guten Männer in Zürich brennen, wenn Jemand Luther dem Zwingli vorzuziehen wagt. Als ob uns das Evangelium verloren ginge, wenn man etwas Zwingli abzöge. Und dabei geschieht Zwingli kein Unrecht, denn wenn man sie mit einander vergleicht, so weißt Du, wie weit Luther den Vorrang hat. Darum gefällt mir keineswegs das Lied des Zebedäus (eines Schweizer Pfarrers), in welchem er nur dann glaubt, Zwingli nach Würden zu loben, wenn er sagt: einen größeren zu hoffen, ist Unrecht. Wenn es nicht fein ist, über Asche und Schatten Böses zu sagen, so wäre es gewiß sehr unfromm, über einen so großen Mann nicht ehrenvoll zu empfinden. Aber es gibt ein Maß im Loben. Ich stimme ihm so wenig bei, daß ich viele Größere jetzt sehe, einige erhoffe und allen es zu sein wünsche. Ich bitte Dich, mein Farell, wenn Jemand so Luther erhoben hätte, würden nicht die Züricher sich bitter beklagen, daß Zwingli erschlagen wäre. Die Thoren, wirst Du sagen, als ob die nächsten Freunde Luthers die Einzigen wären, die ihm günstig sind. Aber dies sage ich Dir ins Ohr. — — —

Einmal hat Calvin Zwingli und Luther in ihren exegetischen Leistungen zum Propheten Jesaias verglichen (an Viret im Mai 1540) und da meint er: Zwingli ist nicht ohne Geschicklichkeit, da er sich jedoch zu viele Freiheit nimmt, so verirrt er sich oft weit von dem Sinne des Propheten. Luther gibt sich nicht eben viel Mühe, den Wortsinn oder die Begebenheiten der Geschichte aufzusuchen, sondern ist zufrieden, wenn er nur fruchtbringende Lehrsätze aus dem Texte zieht. — — —

An Bucer richtet Calvin im Januar 1538 die Worte: Wenn Luther mit unserem Bekenntniß uns annehmen könnte — was würde ich lieber sehen! Doch ist nicht auf ihn allein in der Gemeine Gottes zu achten. Will er freilich den Ruhm des Sieges haben, so kann allerdings eine aufrichtige Gemeinschaft in der reinen Wahrheit Gottes nicht entstehen. Nicht nur durch Ueberhebung

und Beschimpfung sündigt er, sondern auch durch Unwissenheit und tolle Einbildung. Wie verkehrt stieß er anfänglich an, als er sagte: Das Brod sei der Leib selbst. Wenn er auch noch jetzt glaubt, der Leib Christi wäre in dem Brode eingewickelt, so irrt er sehr schimpflich.[1] Deshalb wenn Du etwas bei Martin durch Gunst oder Ansehen vermagst, so bewirke es, daß er sich lieber Christo unterwerfe, als Diejenigen, mit denen er bis jetzt in dem unglücklichsten Kampfe gestritten hat, sich unterwerfe. Ja er selbst reiche der Wahrheit die Hand, gegen welche er offen fehlt. — — Wenn Du von den Schweizern verlangst, daß sie die Widerspenstigkeit ablegen, so betreibe es auf der anderen Seite ebenfalls bei Luther, daß er nicht so herrschermäßig auftritt. — — —

Obwohl Calvin seine Abweichung von der lutherischen Abendmahlslehre ganz offen ausgesprochen, bekam er doch einmal nach Straßburg einen Gruß von Luther, der ihn stolz machte. Er schreibt darüber am 20. November 1539 an Farell:

„Crato, ... ist neulich aus Wittenberg zurückgekehrt, er bringt einen Brief von Luther an Bucer mit, worin also geschrieben war: „„Grüße mir achtungsvoll den Sturm und den Calvin, deren kleine Schriften ich mit einem besonderen Vergnügen gelesen."" Es folgt eine Parenthese in dem Briefe Calvins, die er durchstrichen hat: („Nun erinnere Dich, was ich darin über das Abendmahl sage.[2] Bedenke auch Luthers Freimüthigkeit. Leicht wird es sein einzusehen, was für Gründe diejenigen haben, die so hartnäckig von ihm abweichen.") Philippus aber schrieb also: Luther und Pomeranus haben Calvin und Sturm grüßen lassen. Calvin steht sehr hoch in Gnaden. Folgendes

[1] Noch stärker an Bucer im October 1549:
Wohin führt jenes anbetungswerthe Sakrament Luthers, wenn nicht, daß ein Götze im Tempel Gottes errichtet wird?!

[2] An Sadolet (Straßb. A. V. S. 400): Wir verdunkeln nicht die Gegenwart Christi im Abendmahl, nur entfernen wir die räumliche Eingeschlossenheit und ziehen nicht den verklärten Leib Christi in die irdischen Elemente hinab, noch lassen wir Christum in Brod verwandelt werden, damit dieses statt seiner angebetet werde. Irrthümlich denkt man bei der Schrift Calvins an die erste Ausgabe der institut. oder an die Schrift über das Abendmahl.

aber ließ Philipp durch den Boten sagen: einige, um den Martin aufzureizen, hätten ihm angezeigt, er würde mit den Seinen von mir sehr gehässig bezeichnet. Er habe daher die Stelle durchgelesen und ohne Zweifel gefühlt, daß er hier angegriffen würde. Endlich habe er also gesprochen: „„Ich hoffe, er selbst wird einst besser von uns denken; aber es ist billig, daß wir von einem so trefflichen Geiste etwas ertragen."" — Nun wieder eine Parenthese, die Calvin durchstrichen: („Wenn wir durch eine so große Mäßigung nicht gebrochen werden, so sind wir Felsen. Ich bin gebrochen. Demnach habe ich eine Entschuldigungsschrift aufgesetzt, welche in die Vorrede zum Römerbrief mit eingerückt werden soll. Wenn Du noch nicht gelesen hast, was Philipp über die Autorität der Kirche geschrieben, so wünsche ich, daß Du es lesest. Du wirst sehen, er ist viel herzhafter, als er in andern Schriften erscheint.")[1] — — —

An Melanchthon schreibt er im April 1544: er solle den Dr. Martin nach Kräften abhalten, daß er nicht seiner Heftigkeit gegen die Züricher Kirche nachgebe. Fromme und gelehrte Männer müsse man sanfter behandeln. In einem Briefe vom October 1544 heißt es: Nicht von den Zürichern droht Gefahr, sondern von Luther. — — —

Als Luther dennoch losbrach, klagt er an Bullinger im November 1544, daß dies in der allerungelegensten Zeit geschehen sei: „Nur dies könne er sagen: Der Herr habe dem Satan die Zügel gelöst. Luther, schon selbst von der unmäßigen Heftigkeit und Zügellosigkeit seines Geistes getrieben, habe noch zu seinem Rathe den Amsdorf, einen ganz verkehrten und unverständigen Menschen, von welchem er sich leiten und hinreißen lasse. Aber es ist heilsam zu erkennen, daß wir von dem Herrn mit dieser Geißel getroffen werden, damit wir das Bitterste ruhig ertragen. Ob er vielleicht durch eine Schrift von Euch gereizt, weiß ich nicht, doch hat sein schon durch geringe Ursache erregbares und erbittertes Gemüth gewiß keine gerechte Ursache, so unsinnig zu sein oder wenigstens so zu toben. Jetzt kann ich kaum von Euch verlangen, daß Ihr schweigt. Denn es ist nicht recht, unverdient so gemiß-

[1] Das Facsimile dieses Briefes bei Henry, Leben Calvins. 1. Bd. S. 267.

handelt zu werden, ohne sich vertheidigen zu dürfen. Uebrigens ist es schwer anzunehmen, daß diese Nachsicht fruchten könne. Ich wünsche aber, daß Folgendes Euch recht einleuchte: Erstlich, was Luther für ein großer Man'n ist; welche außerordentliche Gaben ihn auszeichnen, und mit welcher Seelenkraft und Beharrlichkeit, mit welcher Geschicklichkeit er bis auf diesen Tag durch seine Lehre so glücklich gekämpft hat, um das Reich des Antichrists zu stürzen, und zugleich bemüht gewesen ist, die Lehre des Heils zu verbreiten. Ich habe schon oft gesagt, daß, wenn er mich auch einen Teufel schelten sollte, ich ihn doch immer ehrenvoll als einen außerordentlichen Diener Gottes anerkennen würde, der freilich, so wie er mit außerordentlichen Tugenden begabt ist, auch große Fehler an sich trägt. Wollte Gott, daß er sich mehr bemüht hätte, jene Stürme seiner Hitze, die beständig in ihm aufbrausen, zu beherrschen. Wollte Gott, daß er den ihm natürlichen Ungestüm nur gegen die Feinde der Wahrheit gebraucht und nicht gegen die Diener Gottes geschleudert hätte. Wollte Gott, daß er mehr Fleiß angewendet, seine eigenen Fehler zu erkennen; zu häufig waren auch Schmeichler um ihn, welche die große Selbstgefälligkeit, die ihm eigen ist, gesteigert haben. Unsere Pflicht aber ist, seine Fehler also anzugreifen, daß wir seinen großen Gaben doch auch einige Nachsicht schenken. Das also bedenke, bitte ich, mit Deinen Freunden, daß wir es mit einem der ersten Diener Christi zu thun haben, dem wir alle viel verdanken. Ferner auch, daß es Euch zu gar nichts weiter helfen würde, mit ihm zu kämpfen, als den Feinden Freude zu machen, die nicht sowohl den Sieg über uns, als über das Evangelium feiern werden. Wenn wir uns untereinander lästern und verdammen, so wird man das allenthalben gern als wahr annehmen. — Hierauf mußt Du mehr sehen, als auf das was Luther vielleicht für seinen Ungestüm verdient hätte, damit uns nicht geschehe, was Paulus sagt, daß, indem wir uns gegenseitig anbeißen und zerreißen, wir ganz zu Grunde gehen; selbst wenn er uns zum Kampfe auffordern sollte, müssen wir uns lieber des Streites enthalten, als daß wir durch unsern beiderseitigen Fall den Schaden der Kirche noch vergrößern. — — —

Als die Reformirten in Frankreich nicht ganz ernstlich mit den Abscheulichkeiten der römischen Kirche brechen wollten und selbst die Ceremonien der Messe mitmachten, auch ernste und aufrichtige Gemüther sich in der Schwierigkeit der Lage nicht zurecht finden konnten, gab Calvin die Schrift: Ueber die Vermeidung des abergläubischen Wesens, welches wider das aufrichtige Bekenntniß des Glaubens streitet (1545), und vier Predigten über denselben Gegenstand heraus, später noch in der gleichen Sache die Widerlegung eines ungenannten Holländers. Um in der schweren Bedrängniß ganz sichere Schritte zu thun, bat man Calvin von Frankreich aus, Luthers Gutachten einzuholen. „Nichts hält uns ab, sagte eine Stimme der Angefochtenen, weder die Größe der Aufgabe noch die Schwierigkeit und nicht darum reden wir, denn wir vermögen Alles in dem, der uns stärkt — sondern die zukünftige große Verwirrung der Gemeinen, die Furcht, der Schrecken und die Gestörtheit vieler Gewissen. Doch schätze ich dies nicht so hoch noch rede ich darum so weitläufig, daß ich Euch von einem lauteren und wahrhaft weisen Urtheil abschrecke. Vielmehr erbitten wir dies von ganzer Seele, daß durch Euch der Herr seinen bis jetzt noch nicht erkannten Willen offenbare und uns, die wir mit gottlosen Menschen und Cultusformen zusammen leben müssen, eine gewisse Regel und Lebensform nach unserem heißen Begehr vorschreibe, und wenn wir nach dieser nicht ohne Schaden unserer Seele hier leben können, uns der Herr wo anders hin rufen möge und unsere Auswanderung uns klar und deutlich verkünde. Damit dies aber glücklich erreicht werde, so bitte ich Dich besonders, ja beschwöre Dich im Namen unserer Gemeinen, daß Du vor allem einen treuen und zu diesem Dienste berufenen Mann an Martin sendest, dessen Meinung sehr Viele schriftlich zu sehen wünschen, dann auch an Melanchthon und Bucer, die alles Vertrauen haben, damit er diesen und Deinen Brief überbringe, in denen sie dringend ermahnt werden, daß sie für unser und vieler Gemeinen Leben und Heil treuen und bedachten Rath ertheilen. Nicht für unser Glück, Ehre und Besitzthum, sondern für unser Leben und Heil sind wir besorgt und schätzen sie so hoch, daß wir durch ihre Antwort nicht anders als durch die Orakel der Propheten uns gebunden wissen!“

Man sieht, es war eine Frage aus schwerer Noth heraus in einer Anfechtung, wie sie die deutsche Kirche damals nicht kannte, über die Luther den Franzosen einen Rath ertheilen sollte. Er konnte nicht mehr geehrt und anerkannt werden.

Calvin erkannte die Schwierigkeit der Ausführung der Bitte. Er schreibt an einen Unbekannten, daß der Weg nach Wittenberg beschwerlich und mühevoll sei. Vor zwanzig Tagen könne ein Bote[1] zu Pferde nicht dahin kommen. Dann fehle es auch an einem zuverlässigen Mann. Die fremde Sprache, die theure Zeit bereiteten Hindernisse. Er habe nicht Ueberfluß an Geld. In dieser Zeit der Theurung, die seit zwei Jahren drücke, wäre er gezwungen gewesen zu borgen. Er habe aber keine Ursache zu klagen, Gott behandele ihn sehr gütig. Hierzu käme, daß die Zeit nicht geeignet sei, Luther um Rath zu fragen, weil sein Geist kaum von dem Eifer des Streites zu Ruhe gekommen sei. „Aber da Du so außerordentlich darauf bestandest und mich so viel beschwörest, so ist mir nichts lieber gewesen als mich Deinen Wünschen zu fügen. Ein braver und nicht unwissender junger Mann wird nach meiner Bitte diese Mühewaltung auf sich nehmen. Meine Büchlein habe ich wörtlich ins Lateinische übersetzt und meinen Briefen beigefügt, damit sie darüber urtheilen mögen. Nichts anderes habe ich in meinen Briefen gefordert, als daß sie frei und geradeaus ihre Meinung sagen: auch fügte ich hinzu, daß sie auf mich dabei gar keine Rücksicht zu nehmen brauchten. Kaum vor zwei Monaten wird der Bote zurückkehren."

Calvins Brief an Luther vom 20. Jannar 1545.[2]

Dem ausgezeichneten Hirten der christlichen Gemeine. Doctor Martin Luther, meinem hochverehrten Vater

Da ich sah, wie unsere Franzosen, so viel ihrer von der Finsterniß des Pabstthums zum reinen Glauben zurückgeführt waren, dennoch nichts an ihrem äußeren Bekenntniß änderten und sich nach wie vor mit den Greueln (sacrilegiis) der Papisten befleckten, als ob sie gar keine Erkenntniß von der reinen Lehre hätten, konnte

---

[1] Stähelin hat diesen Brief so mißverstanden, als ob Calvin selbst nach Wittenberg reisen wolle. Leben Calvins 2. B. S. 201.

[2] Nach der Uebersetzung von Matthieu, Ref. Kirchztg. 1862 S. 219.

ich nicht umhin, eine so große Gleichgiltigkeit (socordiam), wie dieselbe es meinem Ermessen nach verdiente, heftig anzugreifen. Denn was ist das für ein Glaube, der, im Innern des Herzens begraben, es nicht wagt, in ein offenes Bekenntniß auszubrechen? Was für eine religiöse Ueberzeugung, welche unter dem angenommenen falschen Scheine des Götzendienstes verborgen liegt? Allein ich will von einer Materie hier nicht weiter handeln, über welche ich mich in zwei Büchlein weiter ausgelassen, aus denen Du, wenn Du gelegentlich einmal einen Blick darin zu thun die Mühe nicht scheust, sowohl meine Ansicht, als auch die Gründe, die mich zu derselben bewogen haben, weit besser erkennen wirst. Durch Lesung dieser Schriften sind nun einige der Unseren erweckt worden und haben, während sie zuvor in tiefem Schlaf versunken waren, angefangen darüber nachzudenken, was ihnen zu thun obliege. Aber da es allerdings hart ist, entweder mit Selbstverleugnung sein Leben der Gefahr auszusetzen, oder sich dem Haß und den Beleidigungen der Leute preiszugeben, oder aber Hab und Gut und Vaterland zu verlassen und sich in eine freiwillige Verbannung zu begeben, so werden die Meisten dadurch zurückgeschreckt und können sich nicht ermannen, einen festen Entschluß zu fassen. Sie schützen jedoch andere und zwar anscheinend triftige Gründe vor, aus denen am meisten ersichtlich ist, daß sie überhaupt nur irgend einen Vorwand suchen. Da sie nun mit ihren Ansichten gewissermaßen in der Luft schweben und nicht wissen, wofür sie sich entscheiden sollen, so wünschen sie Dein Urtheil zu hören, das, da sie mit Recht so viel darauf geben, auch gewiß von bestimmendem Einfluß auf sie sein wird. Sie haben mich daher gebeten, daß ich einen zuverlässigen Boten an Dich entsenden möchte, uns Deine Entscheidung in dieser Angelegenheit zu überbringen, und ich meinestheils, da ich es für sehr wichtig für sie hielt, in Deinem Ansehn eine Stütze zu finden, um eben nicht fortwährend also hin- und herzuschwanken, habe ich ihnen ihre Bitte nicht abschlagen wollen. Ich beschwöre Dich also nun durch Christum, mein hochzuverehrender Vater in dem Herrn, daß Du aus Rücksicht für mich und für diese Dich der Beschwerde unterziehest, erstlich diesen Brief, den ich in ihrem Namen an Dich geschrieben, und meine beiden Büchlein gleichsam zum Zeitvertreib in Deinen Mußestunden

zu durchlesen, oder mit diesem Geschäfte irgend jemand zu beauftragen, der Dir nachher über den Inhalt Bericht erstatte — und dann zum anderen uns in einer kurzen Rückäußerung Deine Ansicht zugehen zu lassen. Nur mit Widerstreben unternehme ich es, Dich unter Deinen vielen, ernsten und verschiedenartigen Geschäften mit einer solchen Zumuthung zu belästigen; allein ich kenne Deine Freundlichkeit (aequitas) und bin überzeugt, daß Du mir, da ich nur nothgedrungen mich dazu verstehe, verzeihen werdest. Wollte doch Gott, daß es mir vergönnt wäre, 'zu Dir hinüberzufliegen, um wenigstens einige Stunden Deine Gemeinschaft zu genießen! Denn ich möchte lieber, was auch bei weitem ersprießlicher wäre, nicht nur über diese Frage, sondern auch noch über andere persönlich mit Dir verhandeln. Allein was uns hier auf Erden nicht verstattet ist, wird, hoffe ich, uns binnen Kurzem im Reiche Gottes zu Theil werden. Und so lebe denn wohl, berühmtester Mann, ausgezeichnetster Diener Christi und mein allezeit zu verehrender Vater! Der Herr fahre fort, Dich durch Seinen Geist zu regieren bis ans Ende, zum gemeinsamen Heil Seiner Kirche! — — —

Welch eine tiefe Hochachtung, welch eine Unterwerfung unter Luther spricht sich in diesem ehrfurchtsvollen, bescheidenen Schreiben aus! So redete der Mann den Vater der Reformation an, der nachher von den Völkern ihm gleichgestellt werden und von dessen geistigen Einflüssen eine noch größere Welt als die deutsche abhängig gemacht werden sollte.

Calvins Schreiben an Luther war von einem Briefe an Melanchthon begleitet, in dem er den Wunsch ausspricht, daß auch nicht in einem Worte ein Schein des Zwiespaltes auf sie beide fiele und dann fortfährt: „Mit Doctor Martin Luther wird die Sache schwieriger sein, denn wie ich gerüchtsweise und aus einigen Briefen entnehme, kann sein kaum etwas besänftigter Geist durch eine geringe Ursache wieder entflammt werden. Der Bote wird Dir meinen Brief an ihn zeigen. Nachdem Du ihn eingesehen, handle nach Deinem Urtheil. Es ist Deiner Vorsicht überlassen, daß nichts verkehrt und unbedacht gewagt werde, was nachher unglücklich ausfallen könnte. Ich vertraue ganz auf Deine bewährte Geschicklichkeit. Was sonst für Streitigkeiten Euch dort mitnehmen und welches der Ausgang sein wird, weiß ich noch nicht genau:

nur höre ich, daß ein heftiges Büchlein[1] ausgegangen sei, das wie eine Fackel einen neuen Brand entfachen werde, wenn nicht der Herr die Gemüther der Gegenpartei abhält, die sonst schon mehr als billig heftig und entbrannt sind — und jetzt noch herausgefordert werden! Ich möchte die Seele aushauchen, wenn ich bedenke, wie wir jetzt zur ungelegenen Zeit durch inwendigen Streit fortgerissen werden! Die Züricher habe ich wenigstens versucht abzuhalten nicht auch gleich in die Arena zu springen." — —

Es ist tief schmerzlich, daß dieser einzige Brief Calvins an Luther nicht in die Hände Luthers gekommen ist. Melanchthon, der so vieles nicht wagte, wagte auch den Brief nicht abzugeben. „Dem Perikles" — so heißt einigemal Luther in der Calvinischen Correspondenz — schreibt er (17. April 1545) „habe ich Deinen Brief nicht abgegeben; er nimmt nämlich vieles mit Argwohn auf und will nicht, daß sein Gutachten über dergleichen Anfragen, wie Du aufwirfst, hereingetragen werde:" Der Brief schließt mit der Bemerkung: „Lebe wohl — an dem heutigen Tage, wo vor 3846 Jahren Noah in die Arche ging und Gott uns durch sein Beispiel zeigen wollte, daß er seine Kirche, selbst wenn sie von den gewaltigsten Wellen getroffen wäre, nie verlassen werde." — —

An Melanchthon, der sich in Luthers Nähe unendlich beengt fühlte, schreibt Calvin am 28. Juni 1545:

Wie mich ängstigt, ja allzusehr die Theilnahme an Deiner Trauer quält, so möchte ich Dir ein wenig Hilfe schaffen. Ist es so wie die Züricher sagen, so haben sie eine gerechte Ursache zum Schreiben.

Doch hätte man anders schreiben müssen oder ganz schweigen. Dazu kommt, daß ihr ganzes Büchlein allzu frisch und kindisch ist, indem sie in Vielem mehr hartnäckig als unterrichtet sind und dabei ihren Zwingli zu ehrwürdig entschuldigen und schützen, einiges auch bei Luther mit Unrecht übertreiben. In der Hauptsache selbst berufen sie sich nicht glücklich auf mich und doch gefallen sie sich dabei unglaublich, als hätten sie von ihrer Seite vortrefflich ihren Mann gestanden. So steckt Zürich noch in den Anfängen. —

---

[1] Kurzes Bekenntniß v. h. Sakrament 1544.



„Von welchem Ungestüme aber läßt sich Euer Perikles zu diesem Donner hinreißen! da doch seine Sache um nichts besser ist, als die der Schweizer. Wir alle verdanken ihm viel, ich gestehe es, und würde es gern leiden, daß ihm das höchste Ansehn bleibe, wenn er sich nur selbst zu beherrschen wüßte. Obgleich man in kirchlichen Sachen immer sehen muß, wie weit wir uns Menschen unterwerfen können. Es ist alles verloren, wenn Einer mehr vermag, als alle Andere, vorzüglich wenn er Gebrauch von seiner ganzen Macht machen will. Bei dem jetzigen Zwiespalt der Meinungen ist es schwer, den Sturm zu stillen. Wenn aber in uns allen der Geist wäre, der uns beleben müßte, so könnte man doch noch Hülfe finden. Und wahrlich, wir geben ein schlechtes Beispiel der zukünftigen Zeit, wenn wir all unsere Freiheit freiwillig lieber wegwerfen wollen, als einen einzigen Manne etwas beleidigen. Freilich, sein Geist ist gewaltig, und er kennt oft keine Grenzen. Doch muß dies immer weiter gehen, wenn ihm Alle nachgeben und Alles erlauben. Wenn in der neu erwachenden Kirche schon solch ein Beispiel von Tyrannei stattfindet, was wird geschehen, wenn die Sachen eine schlimmere Wendung nehmen! Laßt uns also das Unglück der Kirche beweinen und nicht stillschweigend unsern Schmerz bewahren, sondern muthig laut aufseufzen. Vielleicht bist Du durch Gottes Willen in so schwere Bedrängniß gekommen, damit Dir endlich ein desto kräftigeres Bekenntniß Deiner Ueberzeugung abgedrungen werde. Was Du bis jetzt gelehrt hast, ist die reine Wahrheit und daß Du mit sanftem Geist die Seelen von dem Streit hast ableiten wollen, darin lobe ich Deine Vorsicht und Mäßignng. Aber indem Du diesen Lehrsatz als eine Klippe fliehest, um nicht einige Personen zu beleidigen, lässest Du viele in Unsicherheit und Schwanken, die etwas Festeres von Dir verlangen, worin sie Ruhe fänden. Es ist wahrlich nicht recht von uns, wenn wir diese Lehre, welche die meisten Heiligen mit ihrem Blute besiegelt haben, nicht einmal mit unserer Feder unterschreiben wollen. Zu dieser festen und gänzlichen Zustimmung will Gott Dir nun den Weg öffnen, damit Diejenigen nicht länger zweifeln, die von Deiner Autorität abhängig sind, deren, wie Du weißt, eine große Anzahl ist. Ich sage das, weniger um Dich zu Deiner Pflicht zu ermuntern, als

um Dich zu trösten. Wenn ich nicht die Hoffnung hätte, daß aus dieser gewaltigen Erschütterung etwas Gutes hervorgehen werde, würde ich weit herberen Schmerz fühlen. Doch laßt uns den Ausgang erwarten, den Gott geben will und unseren Beruf mit Kraft vollenden. Dank sei Dir für Deine Antwort und für die besondere Freundlichkeit, mit welcher Du meinen Claudius empfangen hast. Da Du die Meinigen so gütig und liebreich aufnimmst, so schließe ich daraus, wie Du mich selbst empfangen würdest, wenn ich käme. Ich danke Gott herzlich, daß unsere Meinungen so ganz in der Sache, worüber wir befragt wurden, übereinstimmen; wenn auch einzelne kleine Differenzen stattfinden, so sind wir in der Hauptsache eines Sinnes." — — —

An Marbach in Straßburg richtet Calvin, als nach Luthers Tode die lutherischen Zänkereien immer grauenvoller wurden, die Worte im August 1554: „Wenn heute jener ausgezeichnete Knecht Gottes und treue Lehrer der Kirche Luther lebte, so wäre er nicht so scharf und unversöhnlich, daß er nicht gerne unser Bekenntniß zuließe. Denn in Wahrheit reichen uns die Sakramente dar, was sie abbilden und wir werden im heiligen Mahle des Leibes und Blutes Christi theilhaftig. Denn wie oft hat Luther bekannt, daß er keinen anderen Anlaß zum Kampfe habe, wenn nicht festzustellen, daß der Herr nicht mit leeren Zeichen mit uns spiele, sondern inwendig erfülle und gewähre, was er den Augen vorhalte, und daß zugleich mit den Zeichen die Wirkung verbunden sei. — — —

Im November 1554 schreibt Calvin an die Züricher in einem interessanten und wichtigen Briefe über den Reichstag zu Worms, bei dessen Verhandlungen ein Wort aus der Augustana durch Philippus ausradirt wurde, daß damals Luther einen Beweis seiner Mäßigkeit gegeben habe, indem er einem Fürsten von Anhalt, der ihn im Auftrage des Markgrafen von Brandenburg gegen ihn und seine Freunde als Zwinglianer und Fälscher aufhetzen sollte, heimgeleuchtet habe, und seinen Betrug und Bosheit aufgedeckt. — —

Als im März 1555 der Professor an der Universität Erfurt, Seidemann, Calvin freundlich geschrieben hatte, sprach er ihm seinen Dank aus, daß er in Mitten der immermehr überhandnehmenden

Maßlosigkeit der Sachsen im Abendmahlsstreit sich Mäßigkeit und Urtheil bewahrt habe und ruft dann aus: Ach, daß heute Luther lebte! Denn obgleich in dem Sakramentshandel seine Heftigkeit das Maß überschritten hat, so reicht er doch lange nicht an diese Maßlosigkeit und diesen Wahnsinn. Wenn sie so bis aufs Aeußerste in ihrer Unversöhnlichkeit fortfahren, so wird es noch dahin kommen, daß sie uns durch ihren unerträglichen Trotz bei allen verständigen und vorsichtigen Leuten Gunst verschaffen, welche augenblicklich erschreckt ein richtiges Urtheil nicht zu fällen wagen. Denn ohne irgend eine Tugend Luthers geben sie sich für seine echten Schüler aus. Als ob nicht zwischen Nachahmen und Affen ein großer Unterschied wäre! — — —

Wir wollen auch eine Stimme aus dem Freundeskreise Calvins — es ist die von Farell — anhören, welche sich über den Heimgang Luthers (an Viret April 1546) ausspricht. Ueber den so überaus frommen und heiligen Hingang Luthers werden alle veranlaßt, den Herrn zu loben. Denn mit großem Glauben und mit Freudigkeit ist er zum Herrn gegangen. In bewundernswerther Weise empfahl er die Arbeit für die Erhaltung der Lehre der Frömmigkeit, vor allem, daß mit besonderer Sorge geeignete Hirten durch eine heilige Ordnung angestellt, die Schüler und die Jugend ganz besonders berücksichtigt würden, zuletzt, daß sie nicht mit dem Schwert zum Evangelium zwängen. Er wiederholte dasselbe Gebet mehrmals und flehte die Verzeihung und Barmherzigkeit des Vaters an. Man kann das Viele und Ausgezeichnete nicht mit so wenigen Worten und so schwacher Rede ausdrücken.

Die württembergische Kirchenvisitation vor dem Interim.

Von Archivsekretär Dr. **Schneider** in Stuttgart.

Die Organisation der evangelischen Kirche führte auch in Württemberg zur Visitation zunächst als periodischer Einrichtung, bald auch als ständiger Behörde (Consistorium und Kirchen-

rath).[1] Die letztere erhielt ihre feste Gestalt durch die Visitationsordnung vom 26. Mai 1553, die erstere ist in ihren Anfängen nicht ganz deutlich. Die gewöhnliche Ansicht[2] ist die, daß in Folge eines Beschlusses der schmalkaldischen Bundesverwandten zu Frankfurt vom Anfang 1546 auch in Württemberg eine Kirchenvisitation angestellt und eine Instruktion für die abzuordnenden Räthe erlassen worden sei. Aber die bei Sattler, Geschichte der Herz. 3. Beil. 78[3] mit der Zahl 1546 abgedruckte Instruktion ist nach der allein vorhandenen Copie vom Jahr 1545 und schon aus dem Jahr 1544 ist eine ähnliche Instruktion erhalten.[4] Eine Notiz von sehr alter Hand besagt sogar, daß anno 1538 das Land durch Georg von Ow und Martin Nittel visitirt worden sei, und nach einem Vermerk von 1642 lagen noch Akten über eine Visitation in Stadt und Amt Nürtingen vom Jahr 1536 vor. Die Frage war eben damals im Fluß, und so mag der Frankfurter Beschluß zusammen mit den Ergebnissen der ersten Visitation zu der Visitationsordnung vom 4. Mai 1547 geführt haben. Ist schon die Thatsache merkwürdig und für die Politik des Kaisers bezeichnend, daß damals, als nach dem unglücklichen Ausgang des schmalkaldischen Krieges die Spanier im Lande lagen, eine solche protestantische Ordnung aufgestellt werden konnte, so ist es noch mehr die weitere, daß die Visitation einiger Aemter noch in demselben Jahre stattfand. Die Akten derselben sind verloren; aber aus einigen Instruktionen, welche den Visitationsräthen „auf gehabte Inquisition, auch darauf gepflogene Consultation“ zur Abstellung der gefundenen

---

[1] Die periodische Landesvisitation, welche sich auf Kirchliches so gut wie auf Staatliches bezog, blieb aber Sache besonderer weltlicher Visitatoren; die „Visitation“ selbst hatte nur über die an sie gebrachten Mängel zu entscheiden. Daneben gingen später Visitationen durch die Superattendenten her.

[2] Vrgl. besonders Sattler, Gesch. der Herz. 3, 22. 8. Schnurrer Erläuterungen S. 180. Pfaff, Gesch. Wirt. 1, 363. Binder, Wirt. Kirchen- und Lehrämter I, 4. Im Ganzen richtiger Eisenlohr Kirchengesetze II, 71.

[3] Nach ihm auch Eisenlohr, Kirchengesetze I. 66.

[4] Ebendaselbst S. 70 in den Anmerkungen zur Visitationsordnung von 1547.

Mißbräuche ertheilt wurden, erhalten wir nicht nur Einblick in diese Mißbräuche, sondern auch in die Art der Reformirung Württembergs und in den kirchlichen Zustand des Landes nach dem ersten Jahrzehnt der Einführung der Reformation überhaupt. Am 1. Dez. 1547, ertheilen der Landhofmeister Balthasar von Gültlingen, Hans Dietrich von Plieningen und der Kanzler Dr. J. Enoder im Namen des Herzogs den Exekutionsräthen eine Instruktion für Stadt und Amt Laufen, am 6. Dezemb. für Weinsberg, am 12. Dez. für Güglingen (die letztere enthält noch die Bemerkung: actum Urach, 12. Aug. 47). In der Instruktion wird zugleich die von dem herzoglichen Keller von Luciä d. J. (13. Dez.) an auszubezahlende Competenz der Pfarrstellen, deren Einkommen jetzt von jenem eingezogen wird, festgestellt, da der Herzog insgemein bedacht, die Pfarrer und Diakonen der Bürde des Einbringens der Zinsen zu entladen.

Auf der Pfarrei Lauffen soll Matthias Thoma bleiben, der in Lehr und Leben ein gutes Zeugniß hat. Die Stelle hat zu genießen 69 fl., ein Stück Krautgarten, 8 Malter Roggen, 26 Malter Dinkel, 8 Malter Haber, 6 Eimer Wein, 2 Fuder Stroh. Wenn die Pfarrbehausung reparirt ist, hat der Pfarrer Oefen, Fenster, Schlösser, Schlüssel, wie auch die Bänke auf eigene Kosten in Stand zu halten. Auch der Prädikant Sixtus Reysner hat ein gutes Zeugniß; er soll nach Wendlingen versetzt werden und an seine Stelle ein Diakonus mit 38 fl., einem aus St. Niklasen Pfründe stammenden Krautgarten, 4 Malter Roggen, 20 Malter Dinkel, 6 Malter Haber, 4 Eimer Wein, 1½ Fuder Stroh treten. Für ihn ist die Prädikaturbehausung gleichfalls zu renoviren. Von den Kaplaneien ist die der Zwölfboten von Johann von Dalh, einem alten betagten Mann besetzt; er soll sie sein Leben lang nießen; nach seinem Tode ist diese Pfründe einzuziehen, da dem Herzog von Württemberg die Beherrschaft zusteht; ebenso jetzt schon die St. Martinspfründe in der Pfarrkirche, unserer Frauen Pfründe, die St. Johannes- und St. Niklas Pfründe in der Stadt und die des St. Johannes im Kloster; die Behausung der St. Niklas Pfründe in der Pfarrkirche des Dorfes Lauffen soll als Meßnerhaus benützt werden, bis der Streit über die Collatur mit den Liebensteinern entschieden (1552 trat Bernhard v. Liebenstein

sein Patronatsrecht um 150 fl. ab). Der Schulmeister, welcher seither mit dem Stadtschreiber einen Frucht- und Weinzehnten getheilt, erhält jetzt eine ständige Besoldung von 40 fl., 2 Malter Roggen, 18 Malter Dinkel, 4 fl. für Holz. Den Meßner sollen dagegen die von Lauffen besolden; er soll deutsche Schule halten, wofür ein Knabe 4 Schillinge Schulgeld zu bezahlen hat, während die, welche Latein lernen, nichts geben.

Das ganze Einkommen des Heiligen, mit dem seither übel gehaust wurde, hat in den Armenkasten zu fließen; doch sollen laut der herzoglichen Ordnung jährlich 50 fl. gen Tübingen an das Stipendium gegeben werden. Der Armenkasten hat auch die Kosten für das Sondersiechenhaus zu tragen, das die von Lauffen mit Güglingen und Brackenheim in letzterer Stadt gemeinsam haben sollen. Zu einem Seelhaus für Blatternkranke hat der Stadtschreiber Martin Lorin 100 fl. geboten; es soll ins Werk gesetzt werden.

Weil die von Lauffen noch mit päpstlichen Superstitionen, als mit Ave Maria, Wetterläuten und sonderlich S. Regiswindis Reliquien, die noch zugegen liegen, nicht wenig behaftet, sollen die Räthe der Exekution dies alles und was Aergerniß unserer Religion bringen möchte, gänzlich hinwegthun. Ueber die Meßgewänder, welche noch vorhanden sind, sollen die Räthe mit denen von Lauffen verfügen, daß sie die sammtenen und seidenen in bestimmter Zeit verkaufen, auch einen Schneider darüber setzen, der sie zertrenne. Wo nicht, so sollen sie nach Stuttgart geführt werden und der Erlös vermöge der Ordnung um Gottes Willen gegeben werden. Die goldenen Stücke dagegen sollen jedenfalls sammt Ueberzug der Rentkammer abgeliefert werden.

Zu Ilsfeld hält sich der Pfarrer Johann Emhart wesentlich und wohl; sein Einkommen bildet wie seither das der Pfarrei und der St. Peters Pfründe, festgesetzt auf 42 fl., 6 Malter Roggen, 30 Malter Dinkel, 6 Malter Haber, 6 Eimer Wein, 2 Fuder Stroh, 1 Viertel Holz. Weil Ilsfeld ein namhafter Ort ist und mit den drei Filialen Abstatt, Wüstenhausen, Schozach bei 700 Communikanten hat, wird ein Diakonus dahin geordnet. Dieser soll die Frühmeßpfründe unserer Frauen nießen, dagegen die Schule versehen, ohne von den lateinischen Knaben etwas zu nehmen,

während die deutschen Knaben und Mägdlein die vier Schillinge im Quartal bezahlen sollen. Für den Diakonus ist die baufällige Frühmeßbehausung herzustellen. Die beiden Pfründen St. Vincenz und unserer Frauen zu Wüstenhausen werden eingezogen, ebenso bis auf Weiteres der Volland Kaplanei in Ilsfeld; wegen der Kaplanei, welche Wendel Schweicker gestiftet, soll mit dessen Freundschaft verhandelt werden. Das seitherige Einkommen des Meßners ist auch hier vom Armenkasten einzuziehen und in bestimmten Raten auszubezahlen. Weil der gegenwärtige Meßner mit Phantasiren und Teufelssegen umgeht, sind seine Bücher zu visitiren und im Nothfall zu verbrennen. Weil überhaupt die ganze Gemeinde gar wenig die Landes- uud Kirchenordnungen vor Augen hat, sondern ganz streitig und halsstarrig ist, sollen die Exekutoren nach einem tapferen, ernsthaften Mann Nachfragens haben, dem das Schultheißenamt befohlen werde. An das Stipendium hat der Armenkasten jährlich 6 fl. abzugeben.

Zu Weinsberg hat der Pfarrer Meister Hans Gayling wohl etliche Fehler und Mängel, die ihm zu untersagen sind; doch soll er bis auf Weiteres mit der bisherigen Besoldung auf dem Amte bleiben. Seine Wohnung, die er mit Feuer beschädigt, hat er selbst herzustellen. Für den Fall, daß ein Wechsel eintritt, wird die Competenz der Stelle festgesetzt auf 60 fl., 2 Morgen Wiesen, einen Krautgarten für 4 fl., 6 Malter Roggen, 28 Malter Dinkel, 8 Malter Haber, 8 Eimer Wein, 1 Fuder Stroh. Es solle aber jetziger und künftiger Pfarrer die Kranken zu visitiren und anderen Kirchendienst zu versehen unabgesondert sein. Der Diakonus Petrus Hofmann ist gelehrt und ganz fleißig; darum wird ihm das Dekanat über die Aemter Weinsberg, Möckmühl und Neuenstadt übertragen. Seine Stelle trägt 35 fl., 4 Malter Roggen, 20 Malter Dinkel, 4 Malter Haber, 4 Eimer Wein, 1 Fuder Stroh. Zur Pfarrbesoldung sind die sechs bisherigen Kaplaneien schon eingezogen; die überflüssigen Pfründhäuser sind zu verkaufen. Schulmeister ist M. Johann Palmacker, der aber mehr Gaben zum Pfarrdienst hat; die Weinsberger sollen nach einem andern sehen oder es werde ihnen einer aus dem Stipendium zugeschickt. Seine Besoldung besteht aus 45 fl., 29 Malter Dinkel, 4 Eimer Wein,

12 Klafter Holz (zusammen im Werth von 65 fl.). Der Meßner hat deutsche Schule zu halten und in der Kirche Psalmen singen zu helfen. Als Schulgeld werden 2 Schillinge vierteljährlich genannt. An das Stipendium sind statt seitheriger 5 fl. jetzt 35 fl. abzugeben.

In Eberstadt ist Pfarrer der betagte Albert Seckler. Da er mit den Filialisten 900 Communikanten zu versehen hat, soll ihm ein Diakonus bestellt werden, dem er 5 fl. und 13 Malter Dinkel zu verabreichen hat; dazu kommen noch von der Gemeinde 5 fl. und die Frühmesserbehausung. Der Diakonus soll neben den Predigten am Sonntag die Kinder den Katechismus lehren und zu Hölzern wöchentlich eine Predigt halten. An das Stipendium gibt Eberstadt 8 fl., das Filial Gelmersbach 1/2 fl.

Auch der Pfarrer von Schwabbach, Heinrich Dorn, ist ein alter kranker Mann, kontrakt und kann nicht reden. Darum soll mit ihm nach Inhalt der Synodordnung[1] durch Dekan und Kapitel gehandelt werden. Competenz: 30 fl., 3 Morgen Wiesen, Krautgarten für 4 fl., 4 Malter Roggen, 20 Malter Dinkel, 4 Malter Haber, 4 Eimer Wein, 150 Büschel Stroh. Das Pfarrhaus, welches die Spanier ruinirt haben, ist zu repariren. Schwabbach sammt Filial Siebeneich geben dem Stipendium 1/2 fl.

Pfarrer Johann Walz in Waldbach ist mit Fleiß, Lehr und Wandel wesentlich erfunden. Mit den Filialien Dimbach, Rappach, Scheppach sind etwa 900 Communikanten in der Pfarrei. Competenz: 34 fl., 2 Morgen Wiesen, Kraut- und Baumgärtlein für 2 fl., 4 Malter Roggen, 24 Malter Dinkel, 6 Malter Haber, 6 Eimer Wein, 150 Büschel Stroh, Beholzung (zusammen 70 fl.). Statt des zänkischen Meßners, der abgeschafft werden soll, ist ein Diakonus aufzustellen für Filialien und Schulhalten; er erhält 22 fl., 2 Morgen Wiesen für 3 fl., 4 Malter Roggen, 20 Malter Dinkel, 2 Malter Haber, 2 Eimer Wein, 100 Büschel Stroh. Dagegen soll einen Meßner die Gemeinde erhalten. Der Abendmahlskelch, welchen die Spanier[2] mitgenommen haben, soll aus

[1] Eisenlohr, Kirchengesetze I, 80.

[2] Da diese im Dezember 1546 in das Land kamen, können sich die Instruktionen nicht etwa auf eine frühere Visitation beziehen.

den Lichtensternischen Kirchengeschmeiden ersetzt werden. Das Stipendium bezieht 6 fl.

Der Pfarrer von Bitzfeld mit Filial Bretzfeld, Anton Stammler ist etwas unfleißig. Die Exekutoren sollen dem Dekan und Kämmerer befehlen, Aufsehen auf ihn zu haben und, wenn er sich nicht bessere, an die Visitation zu berichten. Competenz: 36 fl., 2 Morgen Wiesen, Gras- und Krautgärtlein für 4 fl., 6 Malter Roggen, 24 Malter Dinkel, 4 Malter Haber, 4 Eimer Wein, 2 Fuder Stroh. Pfarrhaus und Scheuerlein, dessen ein Pfarrer nicht wohl entrathen kann, sind herzustellen und dazu eine Kapelle, die auf dem Felde steht, abzubrechen. An das Stipendium bezahlt Bitzfeld 4 fl., Bretzfeld 5 fl., beide Orte sollen sich, da sie etwas „zehrhaft“ sind, mehr an die Landes-, Kirchen- und Kastenordnung halten.

Pfarrer Andreas Mang zu Obereisesheim hat in Lehr und Wandel ein gutes Zeugniß. Competenz: 32 fl., 4 Malter Roggen, 24 Malter Dinkel, 4 Malter Haber, 4 Eimer Wein, 1½ Morgen Wiesen für 2 fl., 100 Büschel Stroh (zusammen 60 fl.). Das Pfarrhaus ist auszubessern. Das Stipendium bezieht 6 fl.

Sulzbach ist Pfarrlehen des Abts von Schönthal. Der Pfarrer Johann Mayer verhält sich wohl; er bezieht im Ganzen 90 fl., darunter vom Abte 41 fl., 10 Malter Roggen, 10 Malter Dinkel, 10 Malter Haber, 1 Fuder Wein, eine Fasnachtshenne. Auch hier muß das Pfarrhaus ausgebessert werden. Die Frühmesse ist eingezogen. Der Meßner soll wie seither dem Pfarrer helfen taufen und zu Kranken gehen. An das Stipendium sind 10 fl. abzugeben.

Willsbach bleibt Filial von Sulzbach; das Einkommen des Heiligen und der Brüderschaft fällt dem Armenkasten zu; dem Stipendium 6 fl.

Zu Wüstenroth ist Pfarrer Johann Rempis von Poppenweiler, der ohne Klage und mit bestem Fleiß lebt; mit den 4 Filialien hat er bei 200 Communikanten. Die seitherige Besoldung, zusammen 55 fl. 15 Schilling ist zu gering; sie soll um 10 fl. verbessert werden. Auch das Pfarrhaus ist neu zu bauen. Dem Stipendium gehört ½ fl. Der Flecken ist, da seine Landesart grob und rauh, von den Exekutoren zu vermahnen.

Der Pfarrei Horkheim Lehensherr ist der Kommenthur zu Heilbronn; sie erträgt 128 fl. Dazu bekommt der jetzige Pfarrer Ivo (Heinzelmann, der aus Stuttgart verschwunden war? vergl. Schnurrer S. 186) noch ein Jahr lang 15 fl. Dafür soll er seine Studirstube selbst herrichten. Das Stipendium bezieht 4 fl. Schultheiß und Gericht sind gutherzig und gehen fleißig in die Predigt; doch sind sie etwas „zehrhaft“ und darum zu warnen.

In Güglingen ist Lukas Todt ein richtiger und geschickter Pfarrer. Der alte Kaplan, der abgefertigt zu werden begehrt, erhält 20 fl. Leibgeding. Mit der St. Katharinapfründe ist von den heiligen Gräbern her (d. h. dem Kloster zum heiligen Grab in Speier) vor Verkauf der Lehenschaft an Württemberg des Ulrich Winzelhauser Sohn begabt worden. Da dieser sich beim Schulmeister zu Brackenheim fleißig hält, soll er in das Stipendium aufgenommen und ihm zum Tisch 10 fl. Zubuße gegeben werden. Das Pfarrhaus ist neu zu bauen, das vordem den Beginen gehörige Haus soll zur Schule umgebaut und dazu der Erlös aus unserer Frauen Altars Behausung verwendet werden. Der heiligen drei Könige Pfründhaus ist denen von Güglingen in den Armenkasten zu geben, da es dem Kirchhof gar gelegen ist. Der Meßner, mit einem Gehalt von 10 Malter Dinkel und 2 Eimer Wein soll helfen Psalmen singen. Des Ruralkapitels Einkommen soll laut Synodalordnung dem Kapitel zugestellt werden.

Für das Filial Eibensbach erhält der Pfarrer 5 Malter extra; Rodbach soll von jetzt an zu Pfaffenhofen gehören.

In Pfaffenhofen hat der Pfarrer sammt Hausgesinde gute Kundschaft. Competenz: 40 fl., 3 Malter Roggen, 20 Malter Dinkel, 10 Malter Haber, 4 Eimer Wein, Güter für 8 fl., Wiesen für 3 fl., 2 Fuder Stroh. Das Einkommen der St. Katharinapfründe ist schon abgelöst. Ein Schulmeister soll nicht angestellt werden, da es unnöthig ist, an jedem Flecken einen eigenen Schreiber zu halten und andere Schulen, als die Meßner halten mögen, aufzurichten. Die Gemeinde soll ihre überflüssige Zehrung und andere Unordnung abschaffen.

Pfarrer Johann Flacht zu Ochsenbach, ein früherer Conventual von Maulbronn, ist nicht fast gelehrt und geschickt; daher soll er mit der Zeit auf ein Diakonat geordnet werden; vor-

läufig ist Geduld mit ihm zu haben, da er einen guten Ruf hat. Wegen der 140 fl. väterlichen Erbes, die er einst in das Kloster gebracht, soll ein Einsehen mit ihm gehabt werden. (!) Als Filialien sind Schippachmühle, Kirchbach und Spielberg, welch letzteres mit eigenem Kirchlein und bei 60 Communikanten seither zu Häfnerhaslach gehörte, mit Ochsenbach zu vereinigen. Competenz: von Ochsenbach 8 fl., 10 Malter Dinkel, 2 Malter Haber, 8 Morgen Wiesen für 7 fl., Garten, 1 Fuder Stroh und das Bürgerholz; dazu aus dem geistlichen Einkommen 22 fl., 20 Malter Dinkel, 4 Malter Haber, 3 Eimer Wein. Das Pfarrhaus ist herzustellen.

Häfnerhaslach, das vor Jahren einen eigenen Pfarrer hatte, aber seit 10 Jahren von Ochsenbach aus versehen wurde, wird ständige Pfarrei. Competenz: 34 fl., 30 Malter Dinkel, 6 Malter Haber, 3 Eimer Wein, 4 Morgen Wiesen für 3 fl., 1 Morgen Weingarten für 4 fl., Krautgarten für 1 fl., 1 Fuder Stroh. Das Pfarrhaus ist herzustellen, das Frühmeßgut in den Armenkasten einzuziehen. Im Beginenhaus sind noch halsstarrige und ärgerliche Schwestern, welche gegen herzogliche Ordnung und Wissen drei junge aufgenommen haben und ihren Habit nicht von sich thun. Die jungen Schwestern sollen sogleich heimgeschickt, mit den zwei alten soll ernstlich geredet, ihr Geld inventirt und zu Brackenheim hinterlegt werden. Zu einer Mutter ist ihnen Dorothea Treiterin zu verordnen. Wenn sie sich dann weisen lassen wollten, soll ihnen geboten werden, in der Klause zu bleiben und nicht herauszugehen. Michael Oehlers Hausfrau, ohne Zweifel eine ausgetretene Begine, soll wegen ihres väterlichen Erbtheils von 40 fl. abgefertigt werden, wenn das baare Geld der Beginen befunden.

Sternenfels ist Filial von (dem heute badischen) Kürnbach. Die dem Deutschmeister zuständige Kaplanei soll in den Armenkasten eingezogen werden; das Pfründhäuslein ist zu dessen Gunsten zu verkaufen. Dagegen erhält der Sternenfels zugeordnete Diakonus jährlich 20 fl.

In Weiler ist das Pfarrhaus umzubauen, da das verkaufte Frühmeßhaus nicht wieder erworben werden kann. Die Pfarrei Frauenzimmern vacirt etliche Jahre und wird von Güglingen aus ver-

sehen. Nach Wunsch der Gemeinde soll wieder ein Pfarrer angestellt werden. Competenz: 25 fl., 14 Malter Roggen, 14 Malter Dinkel, 14 Malter Haber, 3 Eimer Wein, 1 Fuder Stroh, Wiesen und Baumgarten (zusammen 45 fl.). Das Pfarrhaus ist zu verbessern. Filial ist Balzhof. Auch die von Leonbronn bitten wieder um einen eigenen Pfarrer. Da der Deutschmeister die Pfarrei zu besetzen hat, ist bis zur Vergleichung mit demselben einer mit 40 fl. anzustellen; die Pfründe soll vorläufig der Pfarrer von Weiler versehen. Das Pfarrhaus ist zu repariren.

Die Instruktion für Güglingen enthält am Schlusse die allgemeine Bestimmuug, daß an allen Orten das Stipendiatengeld vierzehn Tage vor Georgii zu sammeln und an Georgii nach Tübingen zu schicken sei, und die Weisung, die Synodordnung M. Lienhard, Dekan zu Brackenheim zuzustellen.

Die württembergische Kirchenvisitation während des Interims.

Von Archivsekretär Dr. **Schneider.**

Mit schwerem Herzen hatte Herzog Ulrich „dem Teufel den Willen gelassen" und im Juli 1548 das Interim angenommen. Noch war das Land von der spanischen Besatzung nicht befreit; die Interimsgeistlichen blieben bis zum Sommer 1552; aber trotzdem hatte die Reformation der württembergischen Kirche ihren Fortgang. Nicht nur der Herzog selbst behielt seinen evangelischen Hofprediger bei,[1] auch in den Gemeinden wurde die Reformation möglichst begünstigt, wozu der Mangel an Meßpriestern sehr gelegen kam. Aus den Jahren 1550 und 1551 haben wir Reste von Berichten des Vaihinger Stadtschreibers, späteren Kirchenrathsdirektors Hippolytus Resch, der im Auftrag des Herzogs das Land, namentlich in kirchlicher Beziehung visitirte. Ihr Inhalt gibt Aufschluß über die Stellung der Regierung zur Reformation, wie über den Stand derselben mit Beziehung auf die theils dem Interim zugewandten Kirchendiener und theilweise auch auf die Gemeinden.

[1] Schnurrer, Erläuterungen, S. 193.

Am 5. November 1550 berichtet Resch über die im Amt Waiblingen gehaltene Visitation. Nach dem Fragmente dieses Berichts hält zu Beinstein Pfarrer Conradus allein am Sonntag und auf die Feste eine gar kurze Predigt und hat noch nie eine Kinderlehre gehalten. Sonst ist er gesellig, wird viel eher beim Wein, als beim Buch gefunden, hat auch lange Zeit selbst Wirthschaft gehalten; ist aber mit Worten oder sonst nicht unbescheiden. Die Pfarrer Wölflin zu Schmieden, Blasius Widmann zu Rems sind in Lehr und Leben löblich; Johannes Hanemann zu Neckargröningen, Conrad Beringer zu Hohenacker sind in christlicher Lehre und Leben und fruchtbarem Exempel gelobt und lehren fleißig den Katechismus. Nikolaus Stehelin zu Neustadt liest seine Predigten alle aus dem Buch und hält nur an etlichen Sonntagen den Katechismus. Im Leben ist er unärgerlich; nur wenn er, was selten geschieht, zum Wein kommt, gibt ihm schon wenig Wein, wohl aus Blödigkeit, bald zu schaffen. In den Gemeinden zeigt sich noch viel Gotteslästerung und Volltrinken; die Kirchweihen werden ungestraft wie vor Alters mit Gastung und Kosten gefeiert. —

Im März 1551 visitirte Resch in Stadt und Amt Leonberg; vom Berichte darüber ist ein größerer Theil erhalten. Der Prediger Johann Wild in Leonberg wird in seiner fleißigen Lehr und fruchtbarlichen Exempel einhellig gelobt. Des andern (ohne Zweifel eines Meßpriesters) nimmt man sich nicht viel an und läßt ihn machen. Der Schulmeister Conrad Spreter ist in seiner Schule fleißig und rechtlich, wird auch sonst gelobt. Das Almosen wird nicht, wie es die Kassenordnung von 1536 vorschreibt, auch in der Kirche, sondern nur Mittwochs und Sonntags in den Gassen gesammelt. Der Zins der S. Nicolaus-Pfründe ist seit zwei Jahren nicht mehr eingezogen worden. Kirchweih, Gotteslästern ist eine Zeit lang nur fahrlässig verboten worden, Voll- und Zusaufen wird nicht gestraft.

Pfarrer Jeremias in Gerlingen ist an Lehr und Leben unärgerlich, fleißig und in allem ein Exempel; so er gesund ist, hält und lehrt er den Katechismus. Man geht fleißig in die Kirche, obgleich niemand nach der Landesordnung aufgestellt ist, während derselben umherzugehen. Gotteslästern und Zutrinken

hat abgenommen; Kirchweih wird noch gehalten. Zu Ditzingen ist das Einkommen beider Pfarrer eingezogen worden. Der Pfarrer Johann Stöffler ist seiner Lehr halber fleißig genug und hält sich wohl, nur wenn er etwa weinig wird, wackelt er hin und wieder, wie andere trunkene Leute. Doch ist die Gemeinde mit ihm zufrieden. Dieselbe bittet um einen Schulmeister, wozu beide Meßnerämter zusammenzuziehen wären. Ueber Hirschlanden wird nichts Wichtigeres bemerkt. In Höfingen hat Pfarrer Pankraz Prunlin es gut im Herzen aber ein bös Gespräch und ist unverständlich. Er verkündet etwa morgens eine Vesperpredigt für den Abend, geht dann aber zum Wein und trinkt sich voll, so daß die Leute vergebens auf die Vesper warten. Den Katechismus hat er nur eine Zeit lang gelehrt. Pfarrer Bart. Reisch in Heimerdingen ist unärgerlich und lehrt den Katechismus. M. Johann Grieb in Rutesheim, der zugleich Gebersheim versieht, hat den Katechismus gelehrt. In Heimsheim hat der Pfarrer und des Schultheißen Schwieger bei zwanzig Jahre ganz verdächtig mit einander Haus gehalten. Der Pfarrer hält allein die Meß und reicht das Sakrament nur unter einer Gestalt. Er kann nirgends hinkommen; hat unlängst auf der Kanzel gesagt, Judas sei ein Verräther und Dieb gewesen, sie von Heimsheim seien aber böser als er; und wenn ein Vieh also thäte, wie sie, sollte man sagen, es wäre wüthend und es todtschlagen. Er ist ein Schreier, predigt gemeiniglich zwei Stunden und ist dennoch aus seinem Schreien und Poltern nichts zu tragen, als Gespött, was denen von Heimsheim und ihrer Jugend höchst beschwerlich. Wenn man nur Psalmen singt, will es der Schultheiß und sein Anhang nicht leiden, sondern die Leute dafür in den Thurm legen. Dasselbe hat er einem Pfeifer gedroht, der einen Psalmen gepfiffen, und gewollt, er sollte den „Bennzen rawer"[1] oder „das schwarz Münchlein" dafür gepfiffen haben. Pfarrer Pankraz Bolach in Münklingen ist übel am Kopf verwundet und geschlagen; er hat kein Gedächtniß mehr, liest allein das Evangelium, was ihm auch sauer wird. Vorher hat er sich wohl gehalten; blos der Wein hat ihm bald zu schaffen gegeben. In Mönsheim lehrt und

[1] Benz=Bernhard, rawen=heulen.

predigt Pfarrer Johann Schoch gut genug, kommt ihm aber nicht immer nach. Wenn einer eine Maas will, will er zwei; hat auch gesagt, er gönne das Land mehr dem Kaiser als einem Bankart. Der Frühmesser Alexander Frei hält sich wohl, predigt etwann und lehrt den Katechismus, wenn man ihm nur die Kinder schickte. In Eltingen hält sich der Katechist Jörg Fies an Lehr und Leben fleißig und wohl, lehrt den Katechismus und gibt ein unärgerliches Exempel. In Warmbronn ist Jopp Heller fleißig, fruchtbarlich am Exempel und wohl gelobt. Pfarrer Friedrich Schnell in Renningen ist an Lehr und Leben unärgerlich und lehrt den Katechismus. Der dortige Schulmeister Jakob Faber ist in Beschreibung der Nothdurft der Gemeinde aufrecht und fleißig, hält auch Schule. Pfarrer Johann Greb ist noch nicht lange in Gebersheim, hat sich aber seither wohl gehalten und lehrt fleißig. Pfarrer Balthasar in Weilimdorf hält sich in Lehr und Leben wohl und gibt ein gutes Exempel; zur Sommerszeit lehrt er den Katechismus.

Unverkennbar geben diese Berichte ein weniger günstiges Bild von dem Stande der Reformation als die aus der Zeit vor dem Interim erhaltenen. Wie weit das Interim die Ursache davon ist, läßt sich wegen der Verschiedenheit der vor und während desselben visitirten Gegenden nicht bestimmen. Deutlich aber ist, daß von einer Unterdrückung des Protestantismus während des Interims in Württemberg wenigstens auf dem Lande nicht die Rede sein kann.



Das nächste Heft gedenken wir als Luther-Jubiläums-Heft in erweiterter Gestalt herauszugeben, weßhalb das gegenwärtige etwas kleiner als sonst erscheint. Wir freuen uns in demselben eine umfassende Arbeit über Luthers Beziehungen zu Württemberg aus der Feder unseres bewährten Mitarbeiters Bossert, sowie das Referat von Dr. Nestle auf der letzten Ulmer Sprengelversammlung über Luthers und unsere Stellung zur Bibel in umgearbeiteter Gestalt unsern Lesern womöglich noch vor dem 1. October vorlegen zu können.

Die Redaktion.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.

Luther und Württemberg.

Von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

Die nachfolgende Abhandlung will für das 400jährige Jubiläum der Geburt Luthers einen kleinen Beitrag geben, in dem sie die gegenseitigen Beziehungen übersichtlich zusammenstellt, in welche Luther und Württemberg seiner Zeit zu einander getreten sind, und in welchen sie gebend und nehmend aufeinander eingewirkt haben. Damit möchte sie Luther unserem Württemberg persönlich näher bringen. Unbekannte neue Quellen standen freilich nicht gerade zur Verfügung, aber der Gegenstand selbst scheint doch einer neuen Beleuchtung werth. Mögen andere die Lücken und Mängel der Arbeit, deren sich der Verfasser wohl bewußt ist, ergänzen und richtig stellen! Bemerkt sei noch, daß im Folgenden Württemberg in seinem ganzen heutigen Umfang, nicht nur im Sinne des alten Herzogthums, wie es zu Luthers Lebzeiten war, im Auge zu behalten ist.

Das württemberger Land hat Luther nie betreten. Seine Reisen von Wittenberg nach Süden führten ihn immer an Württemberg vorbei. Für die Romreise machte Kolde (deutsche Augustinercongregation S. 227) wahrscheinlich, daß Luther 1511 denselben Weg einschlug, den seine Ordensbrüder Nicolaus Besler und Heinrich Rietpusch über München, Trident und Venedig 1505 machten. Köstlin hatte in der ersten Auflage von Luthers Leben (S. 100) sich ebenso wie später Kolde ausgesprochen und die Heidelberger Sage von einem zweimaligen Aufenthalt Luthers dort 1511 und 1518 abgewiesen. Neuerdings erscheint es aber wahrscheinlicher, daß Luther seinen Weg nicht durch Bayern, sondern

durch die Schweiz gemacht, da er aus eigener Erfahrung seinen Tischgenossen später erzählte, wie sicher und angenehm in der Schweiz zu reisen sei. Man habe dort die kürzesten Meilen. (Köstlin, Luthers Leben 2. Aufl. I. 102.) Aber auch in diesem Fall hat Luther wohl Württemberg nicht berührt, sondern ist über Straßburg, Basel und den St. Gotthard gereist. Hätte er die Route über Württemberg gewählt, so hätte ihn sicher der Weg von Heidelberg auf der alten Schweizerstraße nach Tübingen, auf die mit Wittenberg so eng verbundene Universität und in das dortige Augustinerkloster geführt, in welches ihn seine Ordensvorgesetzten, die einst dort gelebt, Johann Staupitz und Johann Nathin sicher empfohlen hätten. Das argumentum ex silentio ist hier durchschlagend. Aus Luthers Briefen ergibt sich ganz klar, daß ihm Tübingen unbekannt war. Die Reisen über Würzburg nach Heidelberg und über Nürnberg nach Augsburg (1518) führten Luther im Norden und Osten an Württemberg vorbei.[1] Ist so das Land Württemberg Luther unbekannt geblieben, (die anerkennenden Worte für den bayrischen und schwäbischen Charakter in Luthers Tischreden Cap. 76, 22: „Wenn ich viel reisen sollte, wollte ich nirgend lieber denn durch Schwaben und Bayerland ziehen, denn sie sind freundlich und gutwillig, herbergen gerne, gehen Fremden und Wandersleuten entgegen und thun den Leuten gütlich und gute Ausrichtung um ihr Geld", beweisen nur, daß er auf der Reise nach Augsburg die Bayern und die Schwaben in der Gegend von Augsburg kennen gelernt hat; für die Reiseroute Luthers nach Rom läßt sich daraus kaum etwas erschließen), so haben sich dagegen zahlreiche Nachkommen seiner an Georg von Kunheim verehelichten Tochter Margarethe in der weitverzweigten Familie Mörike erhalten, deren Ahne Barthol. Mörike 1696 von Havelberg in der Mark Brandenburg nach Neuenstadt an der Linde kam. (O.-A.-B. Neckarsulm 505.) In manchfachen Beziehungen treffen wir Luther zu einzelnen Männern, die dem heutigen Württemberg durch Geburt oder zeitweiligen Aufenthalt und Wirksamkeit angehörten, zum Landesfürsten, wie zu einzelnen Herren und den Reichsstädten. Unser

[1] Vergl. die Sage: Luther und seine zwölf Apostel (!) unter der Linde zu Criesbach, O.-A. Künzelsau. O.-A.-B. Künzelsau S. 132.

breiter schwäbischer Dialect ist Luther namentlich bei der Wittenberger Concordienverhandlung im Mai 1536 entgegen getreten. Die breiten Laute fielen ihm auf, weshalb er in jener launigen Unterredung über Bucers und seine eigene Predigtweise zu Bucer bei Tisch sagte: „Ihr schwebet in den Lüften im Gaischt, Gaischt".[1] Wir betrachten 1. Luthers Lehrer. 2. Seine Ordensbrüder. 3. Seine Amtsgenossen. 4. Seine Freunde und Anhänger. 5. Luther und Herzog Ulrich, sowie andere Herren aus Württemberg. 6. Luther und die Bauern. 7. Luther und die Reichsstädte. 8. Luthers Schüler aus und in Württemberg. 9. Luthers Gegner in Württemberg. 10. Luther und die Kirche und Theologie in Württemberg.

1. Luthers Lehrer.

Auf den Schulen zu Magdeburg und Eisenach war Luther ganz unzweifelhaft unter dem Einfluß von einheimischen Männern. Die Hochschule zu Erfurt, welche Luther 1501 bezog, wurde zwar fleißig von Württembergern besucht. Verzeichnet doch die Erfurter Matrikel als am 2. Mai inscribirt Martinus Ludher ex Mansfelt, Joannes Volingher de Weyghersheym (Zolinger von Weikersheim O.-A. Mergentheim vergl. Wibel, hohenl. Kirchen- und Ref.-Ges. 1, 63, 176. 3, 202.), Conradus Werheman de Oringhen, Wendelinus Geitingher de Vietica, Gangolfus Wolff de Stugkardia (J. Hartmann in der Festschrift des stat. top. Bureaus zum Jubiläum der Universität Tübingen S. 118.) Aber Lehrer aus Württemberg waren dort sehr spärlich vertreten (vergl. Hartmann l. c. S. 104.) Unter ihnen ist es eigenthümlicher Weise einer der heftigsten Gegner Luthers in späterer Zeit, der in seinen Schriften bezeugt, daß Luther zu Erfurt sein Schüler gewesen. Es ist Hieronymus Emser von Ulm. Derselbe war als Kaplan und Sekretair des Cardinal Raimund nach Erfurt gekommen und hatte sich dort einige Zeit festgesetzt. 1504 las er nun dort den Sergius des Johann Reuchlin und diese Vorlesung hörte Luther bei ihm. Jenes neulateinische Schauspiel ist eine bittere Satyre, in der Reuchlin seinen ganzen Zorn über den entlaufenen Augustiner Dr. Konrad Holzinger, den Kanzler und Verführer Eberhard des J. von Württemberg, und die damit zusammenhängenden Miß-

[1] Baum, Capito 515.

stände ausgoß. Es war nicht günstig, daß Luther aus diesem Schauspiel, vorgetragen von einem dem Herzogthum Württemberg abholden Reichsstädter, die ersten Eindrücke von Württemberg und seiner Geschichte empfing. Denn das Mißregiment des jüngeren Eberhard gehört zu den schwärzesten Blättern der Geschichte Württembergs und Holzinger zu den charakteristischsten Gestalten einer reformationsbedürftigen Zeit. (Vgl. Stälin 4, 10, 11.)

2. Luthers Ordensgenossen.

Am 17. Juli 1505 war Luther in's Augustinerkloster zu Erfurt eingetreten. Hier traf er als Lehrer der Theologie Johann Nathin von Neukirchen, den der Generalvikar Proles 1483 nach Tübingen geschickt hatte, um dem mit der Aufhebung bedrohten, tief gesunkenen Augustinerkloster aufzuhelfen. Am 18. November inscribirt, hatte er 1484 begonnen, Vorlesungen zu halten und wurde 1486 Magister. 1488 kehrte er wieder nach Erfurt zurück. (Kolde, die Augustinercongr. S. 137 ff.) Ein strenger Mönch von finsterer Gemüthsart, hatte er wohl stark mitgewirkt, in Luther jene düstere Stimmung zu nähren, die ihn während seines ganzen Aufenthalts im Erfurter Kloster niederdrückte. Aber so hatte Nathin ein Wohlgefallen an dem jungen Mönch, den er den Nonnen zu Mühlhausen als Muster eines zur Geistlichkeit wunderbar bekehrten andern Paulus vorhielt. (Seidemann, Lutherbr. S. 12). Später wurde er, vielleicht aus Eifersucht, Luthers erbitterter Gegner. (Kolde l. c.)

Eine wohlthuendere Gestalt unter Luthers Ordensgenossen ist Johann v. Staupitz, der so förderlich auf Luthers fernere Entwickelung und Lebensgang eingewirkt hat. Auch er gehörte mehrere Jahre Württemberg an. 1497 war er ins Tübinger Augustinerkloster verpflanzt worden und wurde 1498 Prior. Zugleich lehrte er bis 1500 Theologie und erlangte hier alle academischen Würden. Läßt es sich auch nicht unmittelbar beweisen, so ist es doch keineswegs unwahrscheinlich, daß der Eifer, mit dem seine Tübinger Collegen Konrad Summenhart und Paul Scriptoris auf das Studium der Bibel drangen, auf Staupitz nicht ohne Einfluß blieb. (Kolde S. 216.) Für Luther wurde es bedeutsam, daß die von Staupitz 1504 verfaßten Ordensregeln, neben Staupitz' persönlichen Ermahnungen, ihm das Studium des

biblischen Textes zur Pflicht machten. (Köstlin, 2. Aufl. II, S. 65 f.) Die ganze Richtung des Augustinerordens unter Staupitz Leitung macht es begreiflich, daß sich die Augustiner in Württemberg an Luther bei seinem Auftreten als Reformator anschlossen. Es gab in Württemberg fünf Augustinerklöster: zu Engelberg O.-A. Schorndorf, Eßlingen, Gmünd, Tübingen und Weil (Weilerstadt). Die Geschichte der Augustinerklöster in Engelberg und Gmünd in der Reformationszeit liegt d. Z. noch völlig im Dunkel. In Eßlingen dagegen sehen wir den Augustiner Michael Stiefel offen für Luther hervortreten. Er sandte sein begeistertes Lied „von der christförmigen rechtgegründeten leer Dr. Mart. Lutheri, ein überuß schön künstlich Lyed samt seiner nebenußlegung“ in die Welt. (Keim, Eßlinger Reformationsblätter S. 8) und verkündete ihr darin das Erscheinen eines neuen Elias. Als Stiefel „das pharisäisch Kleid“, die Kutte, ausgezogen hatte und Eßlingen im Mai 1522 verlassen mußte, predigte ein anderer Augustiner in Luthers Sinn weiter im Augustinerkloster. (Keim l. c. 13.) Nachdem Stiefel kurze Zeit bei Hartmut von Kronenberg Unterkunft gefunden, folgte er dem schon vor dem 15. März an ihn ergangenen Ruf des Grafen Albrecht von Mansfeld und wurde dessen Prediger in Eisleben (Kawerau, Agrikola S. 57. De Wette 2, 154.) Ein ächtes Schwabenkind in seiner Begabung für Theologie, Poesie und Mathematik, in seinem Charakter („quantae fidei homo“ sagt Luther von ihm De Wette 5, 252), in seinen wissenschaftlichen Velleitäten, wie in seinem Benehmen („scheuchsam“, Luther: De Wette-Seidem. 6, 92, aber derbwitzig im vertrauten Freundeskreis vergl. De Wette 5, 4) verdiente der Mann einmal eine eingehende Lebensbeschreibung. Hier interessirt er uns nur in seinem Verhältniß zu Luther, das ebenso lieblich und anziehend, wie belehrend und ehrend für den großartigen Charakter Luthers ist.

Von 1525—1540 begegnen wir Stiefel vielfach in Luthers Briefwechsel. Im Juni 1525 sandte ihn Luther als Prediger an Christoph Jörger von Tollet zu Krensbach in Oberösterreich, der mit seiner Mutter Dorothea um einen evangelischen Prediger gebeten hatte. Offenbar war das ein Vertrauensposten in einem Land, wo das Evangelium viel begehrt, aber ebenso streng gewehrt war. Stiefel war es gelungen, sich das Vertrauen und die Liebe

dieser edlen Familie lebenslänglich zu gewinnen, wie denn die Jörger auch zu den treuesten und thätigsten Freunden Luthers gehörten. Der Briefwechsel Luthers mit Stiefel zeigt, wie innig vertraut beide geworden, wie ihn Luther über alle seine Angelegenheiten unterrichtet, während Stiefel aus der Ferne an Allem den regsten Antheil nimmt. Am 17. Juni schickte Luther Stiefel einige Schriftstücke und bat ihn um seine Fürbitte für seinen jungen Ehestand. Der Brief macht ganz den Eindruck, als ob Stiefel bereits von Luthers beabsichtigter Verehelichung wußte, als er am 4. Juni Wittenberg verließ. (De Wette 3, 9). Stiefel hatte nun Luther Besorgnisse über den Anstoß, den seine Verehelichung geben könnte, ausgesprochen. Luther beruhigt ihn am 29. September darüber und theilt ihm mancherlei Vorkommnisse z. B. die Befreiung von dreizehn Nonnen aus dem Gebiet Herzog Georgs von Sachsen mit. (De Wette 3, 31.) Am 31. Dezember sendet er ihm seine Streitschrift gegen Erasmus de servo arbitrio und berichtet ihm über den Sacramentsstreit. (De Wette 3,59.) Stiefel hatte auch einen freundlichen Brief an Luthers Gattin geschickt, wofür sie ihm durch Luther am 11. August 1526 dankt. Luther spricht sich gegenüber Stiefel über seinen Ehestand aus, wie man es nur dem vertrautesten Freund gegenüber thun kann. Er rühmt ihm Catharinas Gehorsam und ihr häusliches Geschick, das seine Erwartungen übertroffen. Er möchte seine Armuth nicht mit Crösus Reichthum vertauschen, erzählt ihm von dem Gedeihen seines Söhnchens Johannes Lutherculus, geb. 7. Juni 1526, und berichtet ihm über den Sacramentsstreit, den Reichstag in Speier und die erwartete Antwort des Erasmus auf die Schrift de servo arbitrio. (De Wette 3, 125.) Ueber die Antwort Stiefels, welche ein warmes Zeugniß seines Glaubens enthielt, äußerte sich Luther hoch erfreut am 25. Oct. 1526. (De Wette 3, 130.) Ende 1526 war Stiefel verfolgt. Luther hatte gehört, daß er Schutz bei Frau Jörger suchte, und bot ihm sein Haus an. Er berichtete ihm von seinen Arbeiten für den Propheten Zacharias und gegen die Sacramentirer und schickte ihm seine Schrift de militari christianismo (ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können. De Wette 3, 148.) Im Mai 1527 sandte ihm Luther seine Schrift gegen die Schwarmgeister und berichtete ihm von dem Brief Zwingli's vom

1. April, den er an Luther mit der amica exegesis geschickt hatte. (De Wette 3, 182.) Im Spätsommer sandte Stiefel mit einem Brief Luther die Geschichte Leonhard Käsers, der am 16. August 1527 zu Schärding als Ketzer verbrannt worden war, und klagte ihm, daß die Schrift, welche Luther ihm geschickt, unterschlagen worden. Luther schrieb ihm am 8. October, er wolle Käsers Geschichte drucken lassen, berichtete ihm über des Erasmus Hyperaspistes und die Streitschriften Zwinglis und Oekolampads, sandte ihm den 119. Psalm, bestellte ihm Grüße von Katharina, trug ihm Grüße an Frau Jörger auf und klagte über seine geistige Angegriffenheit. (De Wette 3, 209.)

Bereits am 22. October schrieb Luther Stiefel wieder über L. Käser, der ein Kaiser, nicht nur ein König, größer als der Papst sei, denn er habe seinen Leib Gott zum Opfer gegeben, und ein ächter Löwenhart, bestellte durch ihn an Frau Jörger, welche wahrscheinlich für das Kind ein Geschenk gesandt hatte, Dank und Gruß von seinem stammelnden Söhnchen Hans und Stiefel Grüße von Bugenhagen. (De Wette 3, 213.) Als nun Stiefel Anfang Januar (am 6. Jan.) 1528 aus Oesterreich vertrieben war, suchte er Zuflucht bei Luther, der ihn in sein Haus aufnahm und ihn versorgte. (De Wette 3, 149, 150.) Am 25. Febr. 1528 war er bei Luther, berichtete ihm von einem aus Wels bei Linz vertriebenen Sacramentirer, vor dem Luther Wenc. Link in Nürnberg warnte (De Wette 3, 384). Luther vermuthete, daß Stiefel Frau Jörger um Unterstützung gebeten, die er nun am 14. März 1528 wissen ließ, sie brauche Stiefel Nichts zu schicken, es verdrieße ihn, denn er könne bei ihm haben, was er bedürfe, er dürfe es nur fordern. „Noch ist er für mir scheuchsam, daß ichs ihm aufdringen muß, was er bedarf." (De Wette Seid. 6, 92.)

Am 1. Mai 1528 hatte Luther seinen Freund mit nach Weimar genommen zum Kurfürsten, der ihm fünf fl. schenkte (De Wette 3, 371.) Den ganzen Sommer blieb Stiefel Luthers Hausgenosse, aber als ächter Schwabe stets sich mit dem Gedanken plagend, daß er im Hause seines Freundes genire und Unkosten mache. (Luther an Agricola 25. Oct.: Apud me hominem retinere non potui, adeo verecundus plus satis est, metuens me ejus alendi causa cura gravari, ut maluerit quacunque conditione

alibi vivere, donec expugnatus hominem dimittere cogerer valde invitus. De Wette 3, 394.) Im September hatte nun Luther eine Stelle für Stiefel gefunden, die es möglich machte, ihn in der Nähe zu behalten. In dem benachbarten Lochau war Pfarrer Franz mit Hinterlassung von Frau und zwei Kindern gestorben. Luther wollte Stiefel gerne im Land behalten, da er „frum und fast geschickt ist in der Schrift und Predigt", und erbat sich deswegen vom Kurfürsten am 3. Sept. die Pfarrei für Stiefel, denn „der Mensch mache sich ein Gewissen, als beschwerte er mich, daß er bei mir ist, und will immer weg, daß ich zu halten genug habe". (De Wette 3, 370). Luther stellte auch in Aussicht, daß Stiefel die Pfarrwittwe vielleicht heirathen würde. Der Kurfürst hätte gerne dem alten Schösser (! Steuereinnehmer), um den die Gemeinde gebeten, die Pfarrei gegeben, da für Stiefel das Einkommen im Verhältniß zu seiner Geschicklichkeit zu gering sei, (Burkh. 141), aber ließ sich von Luther anders bestimmen. Am 16. October hatte Stiefel die Pfarrei angetreten und Luther berichtet, wie es ihm gefalle, auch in Betreff der Verehelichung mit der Wittwe seines Vorgängers gefragt, worauf ihm Luther antwortete, er sei in keiner Weise gebunden, sondern es sei Sache seines freien Entschlusses. (De Wette 3, 389). Am 25. October reiste Luther nach Lochau, um Stiefel das Amt zu übergeben und ihn mit der Wittwe zu trauen. Zur Hochzeit hatte Stiefel auch Agricola eingeladen. (De Wette 3, 394). Wie schwer es Luther ward, Stiefels Umgang zu entbehren, zeigt uns sein folgender Brief vom 26. November. Stiefel hatte einige Wochen nichts von sich hören lassen, da fragte ihn Luther, ob er denn Luther und sein Haus ganz vergessen habe. Gerne wolle er wissen, wie es ihm im Ehestand gehe und gefalle. Indem er ihm seine in Wittenberg zurückgelassenen Sachen schickt und ihn daran erinnert, daß er noch etwas Geld bei Luther gut habe, bittet er ihn, alsbald zu schreiben. Stiefel antwortete umgehend, die Frau hänge mit Liebe an ihm, und lud Luther zur Hochzeit des Schössers ein. Am Abend nach Empfang des Briefes setzte sich Luther Ende November hin, beglückwünschte Stiefel zu seinem Eheglück. Er wäre gerne von Schweinitz aus nach Lochau gekommen (er hoffte einen halben Tag von der Visitation abkommen zu können, furari dimidium diem)

aber die Arbeit war zu groß. Nullus dies, nulla hora vacat! Aber doch nahm der mit Arbeit überhäufte Mann sich noch Zeit, Stiefel, seiner „Heva“ und den ihm anvertrauten Kindern einen Gruß zu schicken. (De Wette 3, 105.) Wie viel Luther von Stiefel hielt, bewies er im Frühjahr 1529, indem er daran dachte, ihn für die Pfarrstelle in Hildburghausen vorzuschlagen, die wieder ein Vertrauensposten war. (1 März. De Wette 3, 425.) Gerne hätte Luther Stiefel öfters gesehen und von ihm gehört, aber der Mann scheint sich in seiner ländlichen Muße bereits in jene gefährlichen Studien vertieft zu haben, von denen wir sogleich hören werden.

Am 29. Juni 1529 klagt Luther, Stiefel komme gar zu selten nach Wittenberg, er wisse gar nicht, was er treibe und sinne. Jetzt seien Wilhelm Rink, Alexander Drachstedt, Agrikola und Wolf Heinz, (erstere alte Mansfelder Freunde Stiefels, letzterer Organist in Halle) in Wittenberg. Sie wünschen, daß Stiefel alsbald nach Wittenberg komme. (De Wette 3, 476). Ein weiterer kurzer Brief vom 2. Jan. 1530 ist für Luthers Auffassung von der Kirchenzucht überaus beachtenswerth. (De Wette 3, 538). Luther verweist ihn ganz auf Matth. 18. Demgemäß soll er den betreffenden curam ministerii et sacramentorum versagen. Das weltliche Amt (der Schösser) habe, so wie die Sache bis jetzt liege, nichts damit zu thun, da es keine res politica sei. Im Sommer 1531 stellt Luther seinem Freund in der Kirschenzeit einen Besuch mit vielen Kirschen liebenden Knaben in Aussicht. (De Wette 4, 272.) In den folgenden Jahren ist es besonders die Correspondenz mit Frau Dorothea Jörger, welche über das Verhältniß Luthers zu Stiefel Licht verbreitet. Im Frühjahr 1532 hatte Frau Jörger an Luther Quittenconfect und Katharina von Bora vier ungarische Gulden geschickt, wie früher einmal Confect. Auch für Stiefel war ein Geschenk beigepackt, das ihm Luther übersandte. Aber Stiefel, wahrscheinlich schon ganz in seine apokalyptischen Rechnungen versunken, hatte bis zum 7. März noch keine Zeit gefunden, Luther einen Dankbrief zur Uebermittelung an Frau Jörger zu schicken, weshalb ihr Luther für sich allein dankte. (De Wette 4, 344). Stiefel muß aber direkt an Frau Jörger geschrieben haben, die ihn veranlaßte, Luther um ein Testamentsformular zu bitten. Am 1. Januar 1533 schickte ihr nun Luther auf Stiefels Betreiben

ein herrliches Schriftstück als Testament. (De Wette Seid. 6, 130). Darauf hatte Frau Jörger Stiefel geklagt, daß ihr Sohn einen Streit mit einem Richter habe, worüber ihr Prediger ihr das Gewissen beschwerte. Luther erhielt davon durch Stiefel Kenntniß und tröstete sie darüber am 6. Mai 1533. (De Wette 4, 447). Es sei das eine weltliche Sache, die das Gericht zu entscheiden habe. Inzwischen hatte Stiefel, ein mathematisches Genie, sich auf ein Gebiet begeben, das ihm gefährlich werden sollte. Die Frage nach dem Ende der Welt beschäftigte viele Gemüther. Jetzt nachdem das Studium der Bibel wieder ganz anders möglich war, als früher, mußten auch die Zahlen im Propheten Daniel und in der Offenbarung Johannis zumal für einen mathematisch begabten Theologen einen Reiz haben. Stiefel, eine tiefreligiöse, edle Natur, legte sich zunächst aus reiner Liebe zu Gottes Wort auf das Berechnen der Zahlen und gab 1532 mehrere Schriften heraus, in denen er seine Forschungsergebnisse mittheilte, so eine apocalypsis in apocalypsin, ein Rechnungsbüchlein vom Ende der Welt und einen Sermon über dasselbe Thema. Er war zu dem Resultat gekommen, daß das Ende der Welt 1533 eintreten werde, nur über den Tag war er noch im Ungewissen. Erst nahm er die Zeit um Michaelis an (29. Sept.), dann aber erklärte er mit großer Bestimmtheit, Sonntag den 19. October um die achte Stunde trete das Ende der Welt ein. Ob Morgens oder Abends acht Uhr, ergaben seine Rechnungen nicht. Er schloß deswegen: Gott wähle immer das Beste, nun seien die Morgenstunden besser als die Abendstunden, also sei Morgens acht Uhr gemeint. Luthers Stellung zu dieser Verirrung seines schwäbischen Freundes, der ein wahrer Typus für spätere schwäbische Originalien ist, denen man nur Allen wünschen möchte, daß sie mit derselben Reinheit der Gesinnung und mit demselben Opfermuth die Frage behandelten, ist so edel, so weitherzig und doch wieder so nüchtern, so glaubensinnig und geistesklar zugleich, daß man fast bedauern müßte, wenn Stiefel Luther nicht die Gelegenheit zu dieser Bewährung der Hoheit seines Wesens gegeben hätte. Luther hatte gehört, daß Stiefel sich tief darüber bekümmere, daß er seinen Rechnungen nicht beistimme. Deswegen schrieb er ihm am 26. Juni 1533: Er habe immer gesagt, er verwerfe Stiefels Rechnungen

nicht sowohl, als er verstehe sie nicht. Stiefel werde ihm doch nicht zumuthen wollen, zu sagen, er verstehe, was er einfach nicht verstehen und fassen könne. Für die Seligkeit sei die Frage, ob der Herr vor oder nach Michaelis komme, rein gleichgiltig. Nur das müsse man glauben, daß der Herr jede Stunde kommen könne. Die Aufregung Stiefels, seine Bekümmerniß wegen Luthers Haltung in der Frage sei ihm ein Beweis, daß diese Beschäftigung für Stiefel eine schwere Versuchung werden könnte. (De Wette 4, 465). Stiefel verrannte sich immer mehr, gegen Luther wurde er mißtrauisch, nannte ihn einen Herodes und Pilatus, der Geist sei in ihm erloschen. Luther ließ sich in seiner Treue gegen den in seinen Rechnungen festgefahrenen Freund nicht beirren durch dessen Mißstimmung und immer bedenklicher werdende Thätigkeit. Denn jetzt that Stiefel einen Schritt weiter. Was er als theologischer Mathematiker gefunden, erschien ihm als prophetische Offenbarung. Das Aufsehen, das seine Schriften machten, die Menge des Volks, welches von allen Seiten nach Lochau strömte, bestärkten Stiefel in der Ueberzeugung, er sei ein Prophet, ja nichts Geringeres als der Engel mit der siebenten Posaune. Offb. Joh. 12, 1. Die kurfürstliche Regierung hatte die Besorgniß, daß draußen in der sumpfigen, dornigen Einsamkeit von Lochau ein Aufstand entstehe. Luther konnte diese Besorgniß nicht zerstreuen, sorgte aber dafür, daß die Regierung einstweilen noch zusah, indem er seinen Freund ernstlich warnte. Er berief ihn auf den 26. August zu sich nach Wittenberg (De Wette 4, 474) und suchte ihn auf Befehl des Kurfürsten, der auf Stiefel erbost war, weil er seine Fündlein bis an den Hof brachte, und ihn ins Gefängniß legen wollte, zum Schweigen zu bewegen. Stiefel versprach es, aber das Volk, welches solche Dinge begierig aufnahm und so fest glaubte, daß es die Felder in der Herbstsaat nicht mehr bestellte, war nicht so leicht zu befriedigen, je näher der 19. October kam. Ueber die Ereignisse an diesem Tag haben wir einen vortrefflichen Bericht eines Augenzeugen Joh. Peter Weller, des Bruders des Hier. Weller, der lange Jahre Luthers Hausgenosse war. (Burkh. S. 216 ff.) Weller schildert die Vorgänge mit unnachahmlicher Plastik. Am 18. October war er mit etlichen Schülern von Wittenberg nach Lochau gegangen. Luther hatte ihn beauftragt, genau auf alle Einzelheiten

Achtung zu geben. Seit drei Tagen hatte Stiefel das Volk zu ernster Vorbereitung, zur Buße und zum Genuß des heil. Abendmahls gemahnt. Am Samstag war er mit Beichthören sehr angestrengt. Denn eine große Menge drängte sich zum Beichtstuhl. Bis auf vierzig Meilen und noch weiter her waren Leute gekommen. Weller traf Abends Leute aus Schlesien in ernster Haltung, nüchtern und fastend, voll Verehrung zu dem Propheten und mit unbedingter Sicherheit morgen das Weltende erwartend, im Wirthshaus. Mit dem ersten Morgengrauen hörte man plötzlich einen lauten dumpfen Ton. Weller glaubte für einen Augenblick selbst, es sei die letzte Posaune; es war aber nur das Horn des Kuhhirten, der seine Heerde austrieb. Stiefel hatte nämlich geweissagt, das Vieh sterbe zuvor, und damit das Verenden der Thiere die Leute nicht erschrecke, befohlen, man solle sie morgens aus dem Ort treiben. Die Leute eilten zur Kirche, wo in würdiger Feierlichkeit Gottesdienst gehalten ward wie sonst. Stiefel predigte noch einmal und nun offen über das bevorstehende Weltende. Wer ihm entgegenhalte, daß Niemand, auch des Menschen Sohn nicht das Welt-Ende vorauswissen könne, der raube Christo seine Allmacht und Allwissenheit. Er schloß unter Thränen: Fürchtet Euch nicht, er wird kommen, er wird kommen, er wird kommen, und verließ die Kanzel. Die Weiblein schrien und weinten durch einander, da wandte er sich auf dem Weg zum Altar noch einmal um und sagte zu ihnen: Erschrecket nicht, er kommt als Euer Bruder und nicht als Euer Feind. Nachdem noch eine zahlreiche Menge das heilige Abendmahl empfangen, begab sich Alles nach Hause und wartete. Die Uhr ging auf neun. Als es neun Uhr schlug, traten die kurfürstlichen Beamten an Stiefel heran, setzten ihn auf einen Wagen und führten ihn nach Wittenberg. Dort wurde er vom Amt suspendirt und unter Aufsicht gehalten, (tenetur conspectus ad manum principis, sed non carcere captivus Kolde Anal. S. 197 ff.). Er gelobte das Urtheil des Kurfürsten zu erwarten und gestand damit seinen Irrthum zu. (Burkh. S. 220.) Luther vergaß die Kränkung, welche ihm der alte Freund angethan. Wie milde urtheilt er, wenn er am 24. October 1533 an Dorothea Jörger schreibt: „Er (Herr) Michel hat ein kleines Anfechtlin bekommen, aber es soll ihm nichts schaden, sondern

Gottlob nütze sein!“ (De Wette 4, 490.) Treulich nahm er sich um den Armen an, der seinen ganzen Hausrath verschenkt hatte, ohne zu bedenken, daß dies Geschenk Andern am jüngsten Tag auch nichts helfe (Keim, Eßl. S. 12) und nun ohne Amt und Unterhalt für seine Familie war, von dem die Bauern Schadenersatz forderten, da sie auf sein Wort hin die Felder nicht bestellt hatten. Auch der Kurfürst unterstützte das Opfer seiner eigenen Träume, den bitter enttäuschten Propheten, wahrscheinlich auf Luthers Fürbitte mit Getreide und Wein. Von dem Geld, das Frau Jörger an Luther für Arme geschickt, gab ihm Luther 10 fl. (De Wette 5, 533.) Ließ Luther den Freund nicht fallen, so zog auch Frau Jörger die Hand nicht von ihm ab. Sie schrieb ihm und bestellte durch ihn ein Büchlein, das ihr Luther am 27. April 1534 mit einem Gruß von Stiefel zusandte. Luther verschaffte ihm Anfang 1535 wieder eine Pfarrei, die noch besser war als Lochau. Es war Holzdorf bei Wittenberg, wo er eifrig seinen mathematischen Studien oblag. Man spürt die herzliche Theilnahme Luthers an seines Freundes Geschick, wenn er am 8. April 1535 an Jörger schreibt: Er Michel Stiefel hat wieder eine Pfarre, stehet nun besser denn zuvor. (De Wette 4, 598.) Auch späterhin äußert sich Luther immer freundlich und liebreich über ihn. In einem Brief vom 7. Juni 1526 erinnert er Justus Jonas an einen derben Witz, den Stiefel über ihn gemacht. (De Wette 5, 4). Am 3. Juni 1537 grüßt Luther Frau Jörger von Stiefel (Burckh. 278.) 1539 schreibt er an Jonas von Stiefel: scis, quantae fidei homo sit. (De Wette 5, 252.) Leider verschwindet er für uns fortan aus Luthers Correspondenz; seine späteren Schicksale berühren uns hier weiter nicht. (Vergl. Keim, Eßl. Ref. 13 und Herz. PRE.[1] XV., 88.) Aber das ganze bisher geschilderte Verhältniß Luthers zu diesem begabten, frommen Kernschwaben läßt uns Schwaben Luther in einem wohlthuenden Licht erscheinen.

Ein weiterer Augustiner, der mit Luther in nähere Beziehung kam, ist zwar kein geborener Württemberger, gehörte aber mit seiner Wirksamkeit lange Jahre Württemberg an. Es ist Dr. Johann Mantel von Nürnberg. Nachdem er in Ingolstadt Baccalaureus geworden, kam er 1495 nach Tübingen und wurde dort 1496 Magister. Von 1500—1503 bekleidete er das Priorat des

Augustinerklosters in seiner Vaterstadt (Germ. Museum), ging aber 1503 nach Wittenberg (Förstemann Album Witt.), wo er neben Staupitz als Lehrer der Theologie fungirte (sacre pagine magister Schnurrer Erl. S. 48). 1511 wurde er vom Rath zu Stuttgart als Prediger an St. Leonhard berufen. Kaum hatte die Reformationsbewegung begonnen, so predigte Mantel, die Fürbitte der Heiligen helfe nichts, die guten Werke seien nicht verdienstlich, der Glaube mache allein selig. Ja Kaiser Ferdinand schrieb ihm die Aeußerung zu, die ihm als Verbrechen angerechnet wurde: O armer, frommer Mann, wenn die Jubeljahre kämen, das wären die rechten Jahre. (Stäl. 4, 242.) Ein Wort, das sicher authentisch ist. Denn der Gedanke an das alttestamentliche Jubeljahr lag in der Luft, wie wir bei Carlstadt, Luther und Strauß sehen. 1522 wurde Mantel ins Gefängniß (in Nagold, O.-A.-B. Stuttgart 442) geworfen. Der Augustinerprovincial Conrad Treger in Freiburg gewährte ihm keinen Schutz. Vergeblich erbot sich Mantel, seine Lehre aus der heiligen Schrift zu beweisen, oder wenn er widerlegt würde, zu widerrufen. Man verlangte bedingungslosen Widerruf. Von verschiedenen Seiten nahm man sich Mantels an. Die Züricher schickten 1524 an König Ferdinand eine Fürbitte, als er in Württemberg weilte, aber Ferdinand gab nur wenig Hoffnung. Die Eßlinger, besonders Hans Schweiker, baten für ihn.

Von Eßlingen aus wurde auch Luther über Mantels Geschick benachrichtigt. Luther wollte sich für Mantel beim Reichsregiment verwenden, das vom Frühjahr 1524—25 seinen Sitz in Eßlingen hatte (Stäl. 4, 232) und fragte deswegen bei Spalatin 3. Nov. 1524 an, wer die Vertreter Sachsens bei jener Behörde seien. (De Wette 2, 571.) Luthers Schreiben und sein Erfolg sind noch unbekannt. Mantel wurde erst durch die Bauernführer Matern Feuerbacher und Johann Wunderer Ende April 1525 frei. (Stäl. 4, 242.) Gailing wollte ihn nach Frankfurt am Main schicken, es zerschlug sich aber. Dagegen fand er ein Amt in der Markgrafschaft Baden, wo er aber 60 Jahre alt mit seinen Kindern 1528 noch einmal vertrieben wurde. Er wandte sich nach Straßburg, wo ihn Katharina Zell gastfreundlich aufnahm. In seinen alten Tagen mußte der tüchtige Mann noch öfters den Wander-

stab ergreifen. Erst nach Hessen berufen, kam er nach Solothurn als Prediger, dann nach Hettwyl und starb 1530 als Pfarrer zu Elgg im Canton Zürich. Er war gleich Sam im Abendmahlsstreit auf die Seite Zwinglis und der Oberdeutschen getreten. Wohl zu unterscheiden von ihm ist der Königsteiner Cölestinerprior Johann Mantel, geb. in Cottbus, 1524 Caplan in Wittenberg, 1526 in Mühlhausen, Pfarrer in Altenburg, der vielfach mit Luther verkehrte, aber dem Norden Deutschlands angehörte. (Keim, Schwäb. Ref.-G. 80).

Von dem letzten Augustinerkloster Württembergs, dem in Weil, wissen wir, daß dort zwei Strömungen sich begegneten. Theobald Billikan wurde als Prediger in Weil von einem Augustiner hart angegriffen. Derselbe pries die Fürbitte der Heiligen. (Schnurrer Erl. S. 19.) Dagegen stand der Prior des Klosters, Seb. Rapp, (stammte wahrscheinlich von Holzgerlingen und war erst im Kloster in Eßlingen, studirte 1511 in Tübingen, Roth, Urk. 585, Nr. 7) Billikan gleichgesinnt zur Seite. (Keim, schwäb. Ref.-G. 20, 23.) Statt der gewaltthätigen Bulle, welche Eck aus Rom gebracht, forderte Rapp für Luthers Sache ein freies Concil. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir bei Rapp eine persönliche Berührung mit Luther annehmen und zwar auf dem Augustinerconvent und der sich daran anschließenden Disputation zu Heidelberg im April 1518. Bedenken wir, wie gerade bei jener Gelegenheit Brenz von Weil mit seinen Freunden Luther kennen lernte, so werden wir als Vermittler jener Bekanntschaft, der den jungen Brenz bei Luther einführte, den Augustinerprior von Weil, der von Amtswegen jenem Convent anwohnen mußte, betrachten dürfen.

Ist unsere Kenntniß von der Stellung der Augustinerklöster Württembergs zu Luther noch dürftig, so dürfte eben darin eine Aufforderung liegen, die Geschichte derselben aus den Acten des Staatsarchivs noch genauer zu untersuchen.

3. Luther und seine Amtsgenossen auf der Universität Wittenberg.

Im November oder Dezember 1508 war Luther auf die Universität Wittenberg berufen worden. Bei der Gründung derselben hatte Staupitz die hauptsächlichsten Lehrer in Tübingen geworben, so Sigismund Epp von Bönnigheim, Augustiner, den ersten Dekan der Artistenfacultät, Dionysius Bickel von Cann-

statt aus dem Augustinerkloster Weil (Kolde August. Cong. S. 221, Roth, Urkunden der Universität Tübingen 500) Thomas Köllin, Mainzer Magister, 1504 Dekan, gebürtig von Gmünd, wo er als Pfarrer und Dekan des Landkapitels 1524 starb, nachdem er noch Andreas Althammer zum Helfer angenommen hatte[1] (Vergl. Württembergische Vierteljahrshefte 2, 32, 1879), Johann Zereweck von Marbach, Bernhardin Pfot von Eßlingen, Canonikus des Stift St. Florinus zu Coblenz, Eberhard Schiller von Reutlingen. Unter den Juristen treffen wir 1502 Wolfgang Stehelin von Ergenzingen und Ambrosius Volland von Markgröningen, der aber 1503 nach Württemberg zurückkehrte. (Vergl. Stälin 4, 143 und Heyd, A. Volland. Stuttg. 1828.) Von diesen Männern begegnen wir Stehelin öfters in Luthers Briefwechsel. Am 9. Mai 1518 schreibt Luther, Stehelin theile seine Lehre. (De Wette 1, 108.) Später lautet sein Urtheil weniger günstig. Am 17. Mai 1520 klagt Luther, Stehelin habe ein Wohlgefallen an der Streitschrift des Augustinus von Alveld „Vom Papstthum zu Rom" (De Wette 1, 454.) Am 13. Juni hat ihn Luther im Verdacht, daß er ihn bei Spalatin verläumde. (De Wette 1, 454.) Ja am 21. Jan. 1521 sieht ihn Luther als ganz der Sache der Reformation entfremdet an. (De Wette 1, 545.) Er trat als Kanzler 1520—25 in den Dienst Herzog Heinrichs von Sachsen, an dessen Hof er eine bedeutende Rolle spielte. Denn 1523 am 18. Juni schreibt Luther: „Der elend blind Kopf", Dr. Wolf Stehlin, der allda Meister sei. (De Wette 2, 348. Seidemann, Schenk 92.)

Kurz vor Luthers Berufung nach Wittenberg war dort in die theologische Facultät Johann Deuschlin von Frickenhausen eingetreten, der wohl von Frickenhausen O.-A. Nürtingen stammt, da in der Gegend von Nürtingen heute noch der Name Deuschle vorkommt. In diesem Mann dürfen wir wohl den aus der Geschichte

---

[1] Die Identität des Thomas Köllin von Gmünd und des Thomas Kellir (im reformirten Statut der Priesterbruderschaft des Capitels Lorch 1522 Kellin), von dem das Anniversarium sagt, Th. K. plebanus in Gamundia obiit vir spectabilis, baccalaureus formatae theologiae, scheint mir unzweifelhaft.

Karlstadts und des Bauernaufstands in Rothenburg wohlbekannten Dr. Johann Deuschlin, Prediger in Rothenburg a. d. Tauber sehen, der mit seinen stürmischen Predigten die Stadt in die größte Aufregung brachte und den Bauernaufstand in Rothenburg anbahnte. Ist unsere Annahme richtig, so erklärt sich leicht, wie Karlstadt gerade nach Rothenburg kam. Deuschlin nahm ihn mit Freuden auf, aber während nach dem Aufstand Karlstadt noch rechtzeitig entkam, wurde Johann Deuschlin am 1. Juli 1525 auf dem Markt zu Rothenburg hingerichtet. (Vergl. Bensen, Bauernkrieg in Ostfranken S. 61. ff.) Im Jahr 1509 wurde als Lehrer des Rechts in Wittenberg Conrad König von Stuttgart, (1499 in Tübingen inscribirt, 1510 Rector der Universität Wittenberg) angestellt. Ihn erwähnt Luther als Schwiegersohn Stehelins. (Conrad Rex, De Wette 1, 420.)

Als Philosoph war neben Luther 1512 ff. Mag. Joh. Stob, genannt Gündelin oder Gundele, von Wangen im Allgäu thätig. Er hatte die Physik nach Thomas von Aquino zu lesen. Aber am 23. Febr. 1519 beantragte Luther mit dem Rector der Universität durch Spalatins Vermittlung beim Kurfürsten, daß er künftig den Aristoteles erklären sollte. (De Wette 1, 190. 6, 14). Nach Muther (Zur Geschichte der Rechtswissenschaft S. 293) las Gundele, zeitweise um 20 fl. angestellt, 1516 Morgens 7 Uhr. 1518 war er Rector der Universität. Ueber seine weitere Geschichte verweist Burkhardt (Luthers Briefwechsel S. 15) auf Naumann, Geschichte der Stadt Lübben. Er war es, der seine Landsleute zahlreich nach Wittenberg zog und Luther seinen Freund und Biographen Matth. Ratzeberger von Wangen (s. u.) gab.

Einen wenig günstigen Eindruck macht ein weiterer Schwabe, den Luther selbst im Herbst 1518 zu Augsburg für die Universität Wittenberg gewann und zwar für die schwer zu besetzende Lehrstelle der hebräischen Sprache. Es war dieß Johann Böschenstein von Eßlingen, bisher Lehrer in Ingolstadt, geboren 1472, der 1520 in Zürich, 1522 in Antwerpen und Heidelberg auftritt, ein wahrer academischer Wandervogel. Luther schildert Böschenstein in einem Brief an Melanchthon vom 11. October 1518 als einen ängstlichen Mann „modicae fidei, quae res, timeo, ne familiaritatem vestram faciat ei rariorem“. (De Wette 1, 145). Trotz-

dem bat Luther für ihn um freundliche Aufnahme. Vortrefflich ist die Schilderung Böschensteins, die Luther Spalatin am 8. Nov. 1518 gab, nachdem jener kaum sein Amt angetreten und Luther zurückgekehrt war: Hebreus professor suo more caput habet et id ponderat, quod pondere caret. Nam ea, quae nos maximi facimus, facile et libenter tradit, et, quae nos paene contemnimus, vel denegaturus magnifacit, id est, vim literarum et verborum nos curamus, prosodiam vero minus quaerimus, haud sperantes, futuros nos oratores apud Judaeos. Inservimus tamen homini, ne quid querelae (ad quam unus omnium promtissimus est) jactet. (De Wette 1, 16). Anfang Januar 1519 hatte er seine Stelle in Wittenberg verlassen, sodaß Melanchthon für ihn zeitweilig das Hebräische übernehmen mußte. (De Wette 1, 214). Luther war sehr erbittert über ihn und nannte ihn in einem Brief an Lange: nomine Christianus, re vera Judaissimus. (De Wette 1, 254.) Möglich, daß Luthers Aeußerung Veranlassung zu dem Glauben gab, Böschenstein stamme von Juden ab, wogegen er eine eigene Schrift ausgehen ließ. (Vergl. über ihn und seine Schriften Gödecke Grundriß 1, S. 148.)

1530 lehrte in Wittenberg Philosophie Johann Karther von Stuttgart, der wohl kein anderer als Joh. Karter von Eßlingen resp. Stuttgart, in Tübingen inscribirt 1526, 1532 Lehrer am Collegium in Tübingen und bezeichnet als Juris consultus, und derselbe wie Joh. Charter, Dr. jur. in Cannstatt, Schwiegersohn des Stadtschreibers Kil. Vogler daselbst (vergl. Faber, Bayer. Stiftung § 42. Roth, Urkunden der Universität Tübingen 640). Weiteres über ihn ist unbekannt. Besser unterrichtet sind wir über Bleikard Sindringer von Hall. Er ist wohl der Letzte des Rittergeschlechts von Sindringen, O.-A. Oehringen. Er heißt auch Heidelbergensis, weil er dort studirte. 1519 kam er nach Wittenberg (Alb. Wittb.), wo er bei Bugenhagen wohnte. (Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 547. ff.) Er begegnet uns zuerst 1529 im August, als in Wittenberg die englische Seuche auszubrechen drohte. Er fühlte sich krank und legte sich zu Bette, da munterte ihn Luther auf und er erholte sich wirklich wieder. (De Wette 4, 499.) Beim Kurfürsten galt er viel. Derselbe nahm ihn 1535 mit zur Belehnung nach Wien (Kawerau, Agrik. 102).

1536 berichtet er dem Kurfürsten über den günstigen Fortgang der Concordia (Burkh. 252) und geht mit ihm 1537 nach Schmalkalden (Burkh. 272). Luther kannte ihn als acerrimum hostem papae (1537, 14. Febr. De Wette 5, 50). 1539 24. Juli schreibt Luther, Bleikards Frau sei im Wochenbett pie et sancte, sicut decet Christianam gestorben. (De Wette 5, 196.) 1540 war er mit Luther zusammen in Eisenach. (De W. Seidem. 6, 269). Der Verkehr beider Männer ist offenbar ein herzlicher, auf gegenseitiger Achtung beruhender.

Absichtlich übergehen wir den treusten Amtsgenossen, der zugleich sein verdientester Mitarbeiter ist, aber oft gerade in den schwierigsten Lagen und Fragen einen weniger günstigen Einfluß auf Luther hatte, Philipp Melanchthon, der wohl von 1512 bis 1518 der Universität Tübingen angehörte, jedoch nach seinem Geburtsort Bretten Baden zuzuweisen ist. Ueber seine Beziehungen zu Luther bedarf es keines Wortes weiter.

4. Luthers Freunde und Anhänger.

Luthers Auftreten hatte in den Kreisen der Humanisten, die Württemberg entstammten, den lebhaftesten Beifall gefunden. Neben Michael Hummelberger von Ravensburg, der seit 1522 ganz dem Zwinglischen Kreise angehört, sind hier die beiden Augsburger Domherren Bernhard und Conrad Adelmann von Adelmannsfelden zu nennen. Beide hatte Luther 1518 zu Augsburg persönlich kennen gelernt. Bernhard nennt Luther am 20. Jan. 1520 Adelmannus noster und bezieht sich auf einen Brief von ihm. (De Wette 1, 395.)

Im Februar bespricht Luther die Schrift Oecolampads gegen Eck über die ungelehrten Domherren, welche Eck so schwer traf, wie kaum eine andere Streitschrift und vermuthet die beiden Adelmänner als Urheber derselben. Dabei characterisirt er Conrad gegenüber seinem Bruder Bernhard als valentior und plenior. (De Wette 1, 404).

Vor dem 26. Februar 1520 hatte Luther einen Brief Bernhards, der ihn über Ecks Reise nach Rom unterrichtete. (De Wette 1, 421). Auf Grund der Bulle, welche Eck mitbrachte, trieb er nun den Bischof von Augsburg an, Bernhard Adelmann den Prozeß zu machen, wovon dieser Luther selbst in Kenntniß setzte

(Dez. 1520), wobei er ihn benachrichtigte, daß er auf Vermittlung der Herzoge von Bayern hoffte. (De Wette 1, 533.) Bekanntlich wandte sich Adelmann nun selbst an Eck, um Ruhe zu bekommen. Bei Luther findet sich keinerlei Aeußerung über diesen Schritt, doch wird er darüber nicht weniger milde gedacht haben als gegenüber von Laz. Spengler, der mit Wilibald Pirkheimer „bei dem Unflath Dr. Eck etwas über Noth hatte essen müssen". Bernhard blieb bis an seinen Tod († 1523) der neuen Richtung insgeheim treu. Conrad machte noch 1526 aus seinen lutherischen Sympathien kein Geheimniß, aber nach der Vertreibung der kathol. Geistlichkeit aus Augsburg 1537 scheint er sich ganz der alten Kirche zugewandt zu haben. Jedenfalls starb er als Katholik. (Roth, Ref. v. Augsburg S. 78 f.)

Nicht zu deuten weiß ich Johannes Ulmensis, doctissimus theologiae professor, dudum Tubinge, nunc Friburgi fratres instituens, parvulus corpore ingenio amplissimus, optimus religiosus et ipsi Melanchthoni notissimus, von dem Conrad Pellikan an Luther 1520 am 16. März schreibt: Is mire zelat pro tuis scriptis, molestat me in dies, ne careat aliqua lucubratione tua. (Kolde Analecta S. 13). Das Verzeichniß der Freiburger Lehrer bei Hartmann l. c. gibt keinen Aufschluß. Auch Professor Kolde weiß ihn nicht zu deuten. (Ob Johann Cellarius?)

Einer der ersten Schwaben, die Luther befreundet wurden, war Johann Gailing von Ilsfeld, der 1515 die Universität Wittenberg bezog, und an den Luther nach Fischlin monum. theol. S. 1 1518 einen in keiner bekannten Sammlung mitgetheilten Brief richtete. Er ist jener Mag. Heilingen, der Luther 1520 von Conrad Sam in Brackenheim berichtet hat. (De W. 1, 489.) Es ist in hohem Grad zu bedauern, daß über seine ferneren Beziehungen zu Luther jeder Anhaltspunkt fehlt. Luthers Lehre ist er sein Leben lang treu geblieben. Anders Conrad Sam von Rottenacker, Prediger zu Brackenheim, von dem Luther durch Gailing eine hohe Meinung bekommen haben muß. An den ihm persönlich unbekannten Mann richtete Luther am 1. October 1520 jenen schönen Ermunterungsbrief, als Eck mit der römischen Bulle viele Gemüther einschüchterte. Sam, jetzt in Ulm, nannte Luther 1527 noch den theuren Diener Gottes, der ihm zur Erkenntniß

der Wahrheit verholfen. Aber seine Hinneigung zu Zwingli entfremdete ihn Luther immer mehr. 1532 schrieb er an Bullinger die häßlichen Worte: „Der Teufel übt uns zur Rechten und zur Linken. Zur Rechten durch Luther, der alle zu Grunde richten möchte, welche seinen „Verbrodeten" nicht anbeten wollen. Das Büchlein, das er im Unverstand ausgestoßen, schicke ich Euch hier. Nur eins ist mir darin wahr erschienen, seine Klage über Kopfschmerz, denn wahrhaftig er leidet stark am Kopf. Gebe ihm der Herr nicht nur gesunden Kopf, sondern auch gesunden Geist". Es ist ein eigenes Geschick, daß der Mann, der so bitter über Luthers von Ueberarbeitung herrührenden Kopfschmerzen höhnt, im Frühjahr 1533 selbst von heftigen Kopfschmerzen heimgesucht wurde, welche zu wiederholten Schlaganfällen und zum Tode führten. (Keim, P. R. E.[1] 20, 680.) In den Kreis der Freunde Luthers am mittleren Neckar gehört auch Johann Oekolampadius von Weinsberg. Er wurde zuerst auf Luther aufmerksam durch seine Predigten über die 10 Gebote, die Luther im September 1517 an seinen Freund Lange als Manuscript schickte, die aber erst 1518 gedruckt wurden. Sie machten einen tiefen Eindruck auf ihn, Christus erschien ihm jetzt erhabener, das Evangelium heiliger. Jetzt wurde ihm klar, daß wir das Heil allein Dem verdanken, der sich in unserer Schwachheit verherrlicht. Woher Oekolampad damals in Basel Luthers Predigten bekam, ehe sie gedruckt waren, ist unklar. Als Luther wenige Wochen darauf seine Thesen anschlug, stimmte Oekolampad ihm freudig zu und bewunderte seinen Muth. Er bekennt, daß ihm durch Luther das rechte Licht über die Rechtfertigung durch den Glauben aufgesteckt worden sei. (Bullinger an Mykonius 23. April 1534.) In seiner Schrift von den ungelehrten Domherren vom Ende 1519 hebt er Luthers Verdienste mit viel Wärme hervor und bekennt, wie viel er ihm und seinen Schriften verdanke. Mit großer Anerkennung schreibt Oekolampad im Brigittenkloster zu Altenmünster 1520: Luther steht der evangelischen Wahrheit näher als seine Gegner. Was ich von ihm gelesen, wird so sehr mit Unrecht verworfen, daß auch die heil. Schrift damit geschmäht wird, die Luther trefflich auslegt. Ja das Meiste, was Luther lehrt, ist mir so gewiß, daß, wenn auch Engel Widerspruch dagegen erheben würden, sie mich von

meiner Meinung nicht abwendig machen könnten. (P. R. E.[1] 10, 534.) Ebenso schreibt er in seinem Büchlein von der Beichte 1521: Du (Leser) hast von unserem Theologen Luther, der rein christliche Gelehrsamkeit mit schmeichellosem Eifer verbindet, einige Büchlein über die Beichte, mit deren Hilfe Du Dein Gewissen erleichtern magst. (535.) Luther kannte Oekolampad aus seinen Schriften bereits Anfang 1520 genau, denn treffend vermuthete er in ihm und den Gebrüdern Adelmann die Urheber der Schrift gegen Eck von den ungelehrten Domherrn. (De W. 1, 404. vgl. 427.) Am 15. März 1520 erbietet sich Conr. Pellikan in Basel gegen Luther, wenn er etwas an Oekolampad nach Augsburg schicken wolle, es zu übermitteln. (Kolde Anal. 16.) Am 26. Mai 1521 bespricht Luther von der Wartburg aus Oekolampads Schrift über die Beichte. Er schreibt an Melanchthon, Oekolampad werde dem Antichrist und seinen Streitern eine neue Plage sein. (De W. 2, 9.) In einem Brief an Spalatin 10. Juni 1521 sagt Luther, der auf der Wartburg Oekolampads Büchlein von der Beichte studirte: ich bewundere Oekolampads Geist, weil er so frei, so glaubig und christlich ist. Gott erhalte und stärke ihn. (De W. 2, 16.) Er legte am 13. Juli Melanchthon ans Herz, Oekolampads Schrift verdeutschen zu lassen, damit den Papisten Abbruch geschehe. Nachdem Oekolampadius aus dem Kloster ausgetreten, hatte er an Luther geschrieben, Luther hatte aber keinen Brief von ihm erhalten, dagegen sich sehr gefreut über den Bericht Melanchthons von Oekolampad. Am 20. Juni 1523 schrieb ihm nun Luther, wie er sich freue, daß Oekolampadius von Erasmus Einfluß sich freigemacht. Erasmus habe seinen Zweck erfüllt als Humanist und Förderer der humanistischen Studien. Er werde wie Mose auf den Gefilden Moabs sterben, ohne das gelobte Land zu schauen (d. h. die evangelische Wahrheit zu erkennen). Er bat Oekolampad in der Erklärung der heil. Schrift fortzufahren. (De W. 2, 352.) Im April 1524 empfahl Luther den jungen Joachim Camerarius an Oekolampad und sprach seinen Wunsch nach Versöhnung mit Erasmus aus (De W. 2, 501), dem Luther in derselben Zeit wahrscheinlich dnrch Camerarius den schönen Brief sandte. (De W. 2, 98.) Am 9. Mai antwortete Oekolampad, man müsse dem Alter des mürrischen Mannes etwas zu gut halten, aber doch

werde Erasmus wohl nicht mehr gegen Luther schreiben. (Kolde Anal. 53 f.)

Am 15. Mai empfahl Oekolampad Luther den Studenten Farel und berichtet ihm über Erasmus. (Kolde Anal. 54.) Leider hob der Abendmahlsstreit den freundschaftlichen Verkehr Luthers und Oekolampads auf. Im September 1525 hatte sich Oekolampadius mit seiner Schrift de genuina verborum domini: Hoc est corpus meum juxta vetustissimos scriptores expositione liber auf Zwinglis Seite gestellt. Nirgends greift er Luther direkt an, sein Widerspruch gilt zunächst der katholischen Transsubstantiationslehre, aber ohne sie zu nennen, stellt er Luthers Lehre jener gleich. Luther kannte Oekolampads Schrift 1525 Ende September (De W. 3, 32), wollte aber nicht darauf antworten. Luther schmerzte es tief, Oekolampad in diese Sache verwickelt zu sehen. Am 26. August 1526 schreibt er an Gerbel in Straßburg: unum prae caeteris Oecolampadium ea contagione captum magno dolori est, quod hunc virum rebus nostris tractandis tum peritia linguarum tum autoritate non unius nominis Deus idoneum formavit, und ähnlich am 10. Jan. 1527 an Hausmann: Dolet mihi valde, nobilissimum virum Oecolampadium tam ludicris et nihili cogitationibus in hoc barathrum prolapsum, pulsat eum Satanas, Deus eripiat eum. (De W. 3, 107, 154.) Den Streit weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. War Oekolampad Luther dialectisch gewachsen, so verkannte er ganz die heilsökonomische Bedeutung des Abendmahls. Der Schriftenwechsel beider Männer gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen. Am Freitag den 1. Oktober 1529, nachdem Luther und Oekolampad bei Tisch einander begrüßt, standen beide Männer zu Marburg Aug in Auge 3 Stunden lang einander allein gegenüber. Klagte Oekolampad, Luther habe ihn behandelt wie Eck, so berichtete Luther von einem freundlichen Verlauf der Unterredung. Auch in der öffentlichen Unterredung war es neben Zwingli Oekolampad, der Luther in die Enge trieb. Am Schluß des Gesprächs verhandelten Luther und Oekolampad noch einmal privatim mit einander. Wenige Jahre darauf starb Oekolampad 24. Nov. 1531. Hat Luther auch über seinen Tod nicht so hart und bitter geurtheilt wie über Zwinglis (vgl. die schönen Worte Köstlins Luthers Leben Aufl. 2, II. 261), in seiner Erinnerung

war Oekolampads Bild durch die Abendmahlslehre bleibend getrübt. Brachte ers doch über sich, 1544 im kurzen Bekenntniß vom Abendmahl gegen Schwenkfeld, Zwingli und Oekolampad zu schreiben, daß sie Seelenmörder seien und ein durchteufelt Herz und Lügenmaul hatten, (Köstlin 2, 572); nach Janssen (2, 506) nannte er sie sogar eingeteufelte, durchteufelte, überteufelte, lästerliche Herzen und Lügenmäuler.

Viele Freunde aus Württemberg hatte sich Luther auf der Disputation zu Heidelberg am 26. April 1518 gewonnen. Unter den Studenten, welche Luthers Scharfsinn, Milde und Freundlichkeit bewunderten und ihn nach der Disputation aufsuchten, um sich noch über Mehreres, was sie nicht gefaßt hatten, gründlicher unterrichten zu lassen, sind Johann Brenz, Theobald Billikan und wahrscheinlich auch Erhard Schnepf. (Hartmann-Jäger, Brenz 1, 32. Hartmann, Schnepf 6. Keim, Schwäb. Ref.-G. S. 14 nennt auch Martin Frecht und Paul Fagius.)

Wenn auch Brenz verhältnißmäßig erst später wieder mit Luther in unmittelbare und persönliche Berührung kam, so tritt er doch 1525 im Abendmahlsstreit mit einem Mal als ein Mann hervor, der in der Stille zu Hall Luthers Schriften studirt hatte. Besonders hatte ihn Luthers Galaterbrief angezogen. Als nun Oekolampad den energischen Versuch machte, durch seine Schrift über das Abendmahl die Theologen von ganz Schwaben für die Schweizer zu gewinnen, trat ihm Brenz als einer der verständnißinnigsten Kenner von Luthers Lehre, jedenfalls ihr geistig bedeutendster Vertreter im heutigen Württemberg, im Syngramma suevicum entgegen, welches besonders die Bedeutung des Wortes im Sakrament betont. (Wer ist unter den Syngrammatisten Johann Waldensis? Näheres über Ulrich Schwiger von Weissach, Wolfgang Taurus von Orendelsall, Johann Rudolphi von Oehringen wäre erwünscht. Zu Johann Herolt s. W. V. Jahrhefte 4, 289, bes. S. 291. (Jahrg. 1881.) Zu Michael Gräter: Th. Studien aus Württemberg 1881, 220.)

Welche Freude Luther an diesem Syngramma hatte, beweist sein Brief an Agrikola vom 26. Februar 1526 (De W. 3, 92: egregie scriptum a Sueviae doctissimis viris — copiose et erudite), wie er es denn selbst mit einer Vorrede herausgab.

(Kolde Anal. S. 85.) Im Sommer 1527 hatte Brenz an Spalatin geschrieben, der den Brief Luther mittheilte und ihn bewog, an Brenz zu schreiben, um beide so in Briefwechsel zu bringen. Wie dankbar Brenz für diesen Freundschaftsdienst Spalatins war, zeigt sein Brief vom 15. April 1532. (Anecd. Brent. S. 121: me cum Luthero patre nostro in Christo venerando privata etiam amicitia copulabas. [mecum ist Druckfehler.]) Luther, der Brenz' Commentar zu Johannes schon kannte, (De W. 3, 171) schrieb endlich am 28. November an Brenz als einen persönlich ihm wieder ganz unbekannt gewordenen. Es kostete ihn einen Entschluß, eine neue Correspondenz zu beginnen (has literas quamvis lubenti et spontaneo extorsit tuus Spalatinus). Aber er hat nur Worte der herzlichsten Anerkennung für Brenz, den er charissimum meum gaudium et corona mea in Christo nennt. (De W. 3, 229.) Wie hoch Luther unsern Brenz schätzte, beweist sein Schreiben an den Buchdrucker Johann Secerius in Hagenau, der Brenz' Commentar zum Prediger Salomos druckte. Luther wollte gerne *seinen* Commentar zum Prediger, auch wenn er schon druckfertig wäre, ungedruckt lassen und Brenz von Herzen weichen, denn „ich mich gar tröstlich versehe, daß Christus unser Herr durch denselben Mann wird etwas Gutes geben, weil er bisher so reichlich ist begabt mit zwei hohen bischöflichen Gaben, davon Paulus sagt Tit. 1, 9, nämlich daß er mächtig ist, die heilsame Schrift zu handeln, und so trefflich gerüstet, wider die Rotten zu fechten, und dazu solchs beydes mit aller Demuth, Fleiß und Andacht ausrichtet". (1528 s. d. D. W. 3, 414.) Als Brenz seinen Commentar zum Amos herausgeben wollte, schickte er das Manuscript an Luther zur Durchsicht, der ihm am 29. August 1529 schrieb, er finde nichts daran zu ändern und zuzufügen. (De W. 3, 500.) Ja als das Buch im Sommer 1530 erschien, hatte Luther in der Vorrede vom 26. August an Brenz geschrieben: De tuis scriptis sic sentio, ut mihi vehementer sordeant mea, ubi tuis tuique similium scriptis comparantur. Non adulor. Non Brentium, sed spiritum praedico, qui in te suavior, placidior et quietior est. Deinde sermo dicendi artibus instructus purius, luculentius, nitidius fluit, itaque magis afficit et delectat. So warm und wohlthuend diese Worte, so treffend ist die Selbstcharakteristik Luthers, der es beklagt,

wie er stets unruhig und stürmisch daher fahre, als hätte er stets mit Ungeheuern zu kämpfen. Er habe vom 4fachen Geist des Elias 1 Kön. 19 Wind, Erdbeben und Feuer, Brenz das sanfte stille Säuseln, das kühlend erquickt. (De W. 4, 149 f.)

Für diese Anerkennung dankte Brenz Luther am 4. Oktober 1530 und schilderte ihm das Gebahren der katholischen Partei. (Burkh. 185.) Der Eindruck, den Luther aus Brenz' Schriften empfangen, wurde noch verstärkt, als Luther Brenz in Marburg im Oktober 1529 wiedersah. Melanchthon und Justus Jonas bezeugen es beide, wie angenehm Brenz mit seiner Persönlichkeit auf die Norddeutschen wirkte. Auch hatte Brenz nicht ungeschickt mit einer kleinen Frage in das Gespräch eingegriffen, indem er Zwingli fragte: „Saget doch, ob der Leib Christi an einem Orte ist", worauf Zwingli antwortete: „Er ist ohne Ort".

Auch während des Reichstags zu Augsburg blieb Brenz in steter Verbindung mit Luther. Während Melanchthon kleinmüthig war, wandte sich Brenz um so mehr an Luther. Brenz bat Luther am 11. Juni, an den Landgrafen zu schreiben. Am 30. Juni antwortete ihm Luther in Worten herzlicher Ermunterung. (De W. 4, 55.) Am 8. Juli dankte ihm Brenz und sprach die Hoffnung aus, Melanchthon werde wieder Muth fassen. (Hartm. Jäg. 1, 458.) Am 27. Juli sandte Luther Brenz einen Gruß durch Jonas. (De Wette 4, 112.)

Im folgenden Jahr verhandelte Melanchthon mit Brenz über die Darstellung der Rechtfertigungslehre in der Apologie. Brenz schien ihm noch in Augustinischen Vorstellungen befangen. Dem Schreiben Melanchthons fügte Luther wenige Zeilen bei, er halte bei der Rechtfertigung fest: „Christus ist unsere Gerechtigkeit". Am 1. Juli 1531 (Corp. Ref. 5. Juli) spricht sich Brenz über seine Auffassung der Rechtfertigung dahin aus: „Der Glaube eignet sich Christum an, aber nicht im Aneignen als einem eigenen Werk, sondern im Ergreifen Christi liegt die rechtfertigende Kraft des Glaubens". (Hartm. Jäg. 1, 375. Kolbe 169. Corp. Ref. 2, 510 Anm.) Zugleich berichtet er über die Aufnahme von Luthers Schrift: Glossen auf das kaiserliche Edict 1530 bei den Gegnern. Von der Formulirung, welche Brenz der Rechtfertigungslehre gegeben, waren Luther und Melanchthon befriedigt. Luther setzte unter das

Schreiben Melanchthons vom 28. Juli als Zeichen seiner Zustimmung nur die Worte: „salutat te Lutherus peccator". (De Wette 6, 131.) In diesem Jahr schrieb Luther noch ein Vorwort zu Brenz' Gutachten von Ehesachen. Nürnberg 1531.

Die Innigkeit der Liebe und die Hochachtung, welche Brenz zu Luther hegte, spricht sich schön in dem oben citirten Brief an Spalatin vom 15. September 1532 aus. (Anecd. Brent. 122.) Er bittet dort Spalatin: „commenda me precibus principis nostri d. Lutheri, qui certe omnium dignissimus esset, ut valetudine meliori frueretur. 1536 entschuldigt Menius Luther bei Brenz, der lange auf Antwort von Luther auf sein Schreiben warten mußte, mit dessen Krankheit und Geschäftsüberhäufung. (Anecd. Brent. 189.) Im Februar 1537 traf Brenz Luther wieder in Schmalkaden. Mit herzlicher Theilnahme spricht Brenz von Luthers Leiden und nennt ihn currus et auriga Israelis. (An. Br. 191.) Nun findet sich eine große Lücke in der Correspondenz. Erst 1542 sehen wir Luther sich bemühen, Brenz für die Universität Leipzig zu gewinnen. (De W. 6, 323.) Im folgenden Jahr bewies Luther, wie sehr er Brenz' Schriften schätze. Sein Schwager Weller in Mansfeld, der über den Wucher im Zweifel war, hatte in Brenz' Commentar zum Lucas das 6. Capitel gelesen. Luther schrieb ihm darauf, er habe darin sicher einen guten und gewissen Grund gefunden. (De W. 6, 346.) Den letzten Brief an Luther schrieb Brenz zu Regensburg einen Tag vor Luthers Tod am 17. Februar. Luther blieb es erspart, die Nachrichten von dem kläglichen Bemühen, zu Regensburg durch ein Colloquium Feuer und Wasser, Wittenberg und Rom auf deutschem Boden zu vereinigen, noch zu empfangen. Er war am 18. Februar heimgegangen.

Die Worte, in denen sich Brenz über Luthers Tod ausspricht in seinem Brief an Amsdorf vom 29. Februar und in der Vorrede zu seinem Commentar über den Galaterbrief vom 20. Juli, ehren ebenso den Todten, wie unsern schwäbischen Reformator. (Vgl. Hartm. Jäg. 2, 146.) Seine treue Liebe gegen Luther durfte Brenz noch 1551 beweisen, indem er auf Melanchthons Veranlassung Luthers Sohn Paul von Herzog Christoph eine Unterstützung von 40 fl. für mehrere Jahre verschaffte. (Anecd. Brent. S. 320.)

Gleich Brenz hatte Theobald Gerlacher, genannt Billikan von Billigheim in der Pfalz, 1522 Prediger zu Weil, Luther in Heidelberg aufgesucht. Aber Luther war diese erste flüchtige Bekanntschaft wieder entschwunden, als er 1523 am 17. September ihm nach Nördlingen einen verehlichten Priester empfahl. Denn Luther beruft sich nur darauf, daß er durch Melanchthon von ihm gehört. (De W. 2, 407.) Am 5. September 1525 beantwortete Luther eine Anfrage Billikans wegen des Abendmahls, rühmte auch später seine Flugschrift gegen Zwingli, aber kannte ihn 1530 nur noch als Apostaten.

Auch bei Erhard Schnepf ist eine erste Begegnung mit Luther zu Heidelberg wahrscheinlich, aber erst in Marburg 1—3. Oktober 1529 sah er Luther wieder. In Augsburg erhielt er am 20. Juni 1530 einen Ermunterungsbrief von Luther (De W. 4, 44), der Schnepf in seiner Haltung bestärkte. Denn während Melanchthon zaghaft werden und Concessionen machen wollte, hatte Schnepf stets das Herz auf dem rechten Fleck und das rechte Wort zur Hand. Die Gefühle Schnepfs gegen Melanchthon in Augsburg theilte auch Luther. (Kolde, Anal. 148.) Im Jahr 1535 (15. Mai) empfahl ihm Luther einen Oesterreicher, Theobald Diedelhuber, welchen ein württembergischer Pfarrer Jakob nach Schwaben eingeladen, wo die eben begonnene Reformation günstige Aussichten auf Anstellung eröffnete. Diedelhuber † 1575 wurde Pfarrer in Baltmannsweiler, vergl. Binder S. 257, wo er Theob. Dibelhofer heißt. Luther konnte sich nicht enthalten, Schnepf sein Mißtrauen gegen die Lehre von Schnepfs Collegen Blaurer auszusprechen. (De W. 4, 604.) Auf dem Convent zu Schmalkalden sah Schnepf Luther zum letzten Mal, blieb aber bis zu seinem Tod ein stets muthiger Vertreter Lutherischer Lehre.

Dem Kreise jener Heidelberger Studiengenossen gehörten weiter an die Oberländer:

1) Paul Büchlin oder Fagius (Köstlin nennt ihn in erster und zweiter Auflage Fagus, er unterschreibt aber in Schmalkalden: **Paul Fagius Argentinensis.** Symbol. Bücher ed. Müller 346.) Er war geboren 1504 in Rheinzabern, scheint aber aus dem Allgäu zu stammen. Stephan Büchlin von Wangen, der 1529 in Wittenberg studirte, ist wohl ein Verwandter von ihm. 1527 ff. war

er Schulrector in Isny, gieng dann für einige Zeit nach Straßburg, wo er früher schon 5 Jahre zugebracht hatte, um dort erst zu lernen, dann zu lehren, und kehrte 1537 nach Isny als Prediger zurück, von wo er 1544 nach Straßburg zurückkehrte. Auf seine Veranlassung wandten sich wohl Rath und Bürgermeister daselbst 1537 an Luther. (s. unten.) Seine Hauptstärke war das Hebräische. Ueber seine weiteren Schicksale s. Herzog P. R. E.[2] IV, 484. 1537 traf Fagius mit Luther zusammen in Schmalkalden, weigerte sich aber dort, Luthers Sätze in den Schmalkaldischen Artikeln zu unterzeichnen. (Köstl. II, 393; 2. Aufl. 403.)

2) Martin Frecht von Ulm, der aber erst 1536 mit Luther wieder in persönliche Berührung kam, als er am 21. Mai zur Concordienversammlung nach Wittenberg kam, wo er bis zum 30. Mai verweilte. Ueber ihn und seine Kämpfe mit Schwenkfeld pflegte Capito an Luther zu berichten, auch suchte Frecht durch Neuheller (s. u.), Luthers Hausgenossen, die Verbindung mit Luther zu unterhalten. In seiner theologischen Richtung erinnert er vielfach an den geistig viel begabteren Bucer. 1551 wurde er magister domus im fürstlichen Stipendium, 1552 Professor der Theologie in Tübingen. (Weizs. Lehrer und Unterricht an der Ev.-Theol. Fakultät Tübingen. S. 16 f.)

In Reutlingen arbeiteten neben einander Matthäus Alber und Johann Schradin. Alber, der Luther lange persönlich unbekannt blieb, hatte Luthers Schriften bei seinem zweiten Aufenthalt in Tübingen (1518?) kennen gelernt. (Schnurrer Erl. 17.) Hatte Zwingli mit seinem Brief an Alber 1524 vom 16. November den ersten Versuch gemacht, die Süddeutschen für seine nun klar formulirte Abendmahlslehre zu gewinnen, so stellte sich Alber ganz und voll auf Luthers Seite. Er veranlaßte Ende 1525 die Stadtobrigkeit, eine Gesandtschaft nach Wittenberg zu schicken und Luther selbst wegen des Abendmahls zu befragen. Luther gab den Gesandten außer einem Brief an die lieben Christen zu Reutlingen, denen er Alber und seine Mitarbeiter warm empfahl, einen an Alber mit. (4. Jan. 1526, De Wette 3, 48.) Alber ermahnte er, jetzt nichts mehr an den Ceremonien zu ändern, seine Kraft nicht durch zu vieles Lesen aufzureiben und seinen Zuhörern nicht durch übergroßen Eifer beschwerlich zu werden.

Erst im Mai 1536 lernte Alber Luther persönlich kennen, als er zur Concordienverhandlung nach Wittenberg kam. Am 28. Mai, Sonntag Exaudi, predigte er Morgens 5 Uhr (!) über das Sakrament der Taufe, (1. quid sit, 2. a quo institutum sit, 3. quibus partibus constet, 4. quae sit ejus utilitas, 5. quae sit ejus significatio, Kolde Anal. 226.) Nach Piscarius hatte Alber bereits am Himmelfahrtsfest Morgens in Wittenberg gepredigt, wovon aber Musculus in seinem Itinerar nichts weiß. (Kolde l. c. Hartm. Alber S. 225.) Jedenfalls blieben die Tage in Wittenberg für Alber bis in sein hohes Alter eine theure Erinnerung. (Hartmann S. 125.)

Johann Schradin, ein geborener Württemberger, dessen Familie erst nach Reutlingen eingewandert war, stand als Präceptor an der Reutlinger Schule und war dann Albers Helfer geworden.

Eine derbe, feurige Natur mit tüchtigem Schulsack, hatte er 1527 für Luthers Abendmahlslehre eine scharfe Lanze gebrochen gegen Conrad Sam, dessen Ulmer Münsterpredigt, wider Sams Wissen veröffentlicht, gesagt hatte: „Brot bleibt Brot, ob alte oder neue Päpstler darum tanzen, wie die Juden um das Kalb“. Schradin warf Sam vor, aus dem Abendmahl ein Rübenmahl und eine Weinzeche gemacht zu haben. Schradin soll öfters als Landsknecht verkleidet zu Luther gereist sein, um in wichtigen Fragen seinen Rath zu holen. (Fischlin Mon. theol. S. 13, Hartm. Alber 94.) Jedenfalls war er 1529 nach Marburg zum Gespräch gereist, hatte aber keinen Zutritt gefunden. Vielleicht ist er auch Ende 1525 mit dem Reutlinger Gesandten nach Wittenberg gegangen, wohin er zur Concordie 1536 mit Alber und Martin Reiser, auch Prediger zu Reutlingen, kam. Diesmal glücklicher als in Marburg, konnte er seiner warmen Verehrung Luthers einen drastischen Ausdruck geben, als Wolfgang Musculus beim Herausgehen von Luthers Wohnung klagte: „Ach was soll dieß Leben? Muß man doch Luther schier gnaden und zu Fuße fallen wie dem Papst. Es wird endlich wiederum zum neuen Papstthum gerathen“. Darauf fuhr ihn Schradin an: „Welcher Teufel bittet Euch, daß Ihr hieher kommt und ihm also gnadet? Hat er doch nicht nach Euch geschickt. Hört Ihr, Herr Mäuslin, es wird noch besser

werden, wir wollen bald hören und erfahren, ober Bucer oder Dr. Martin Luther geschickter werde sein". (Schnurrer Erl. 38. Hartm. Alber 125.) Musculus in seinen Reiseerinnerungen schweigt darüber. (Kolde Anal. 2, 16—30.)

Ueber seine spätern Schicksale s. Hartmann Alber S. 151. Stälin 4, 468. Ueber seine Lieder Stälin 4, 430. v. Lilienkron Volkslieder 4, 302—309.

Unter den in Württemberg geborenen und wirkenden Verehrern Luthers ist noch zu nennen Adam Weiß, Pfarrer zu Crailsheim, der durch Brenz wahrscheinlich von Zwingli zu Luther geführt worden war. Luther hörte wohl durch die Nürnberger von ihm. Am 21. Mai 1528 empfahl ihn Luther angelegentlich dem Markgrafen Georg, (De Wette 3, 324) welcher ihn als Prediger 1529 nach Speier, 1530 nach Augsburg mitnahm. Luther ist er nie im Leben persönlich begegnet, aber Luthers Schriften waren ihm ein Schatz, darin zu sehen, wie wunderbarlich Gott durch ihn gewirkt hat. In seinem Zimmer hiengen zwei Täfelein, Luthers et uxoris Bildniß. (Vgl. Theol. Studien 1882, S. 184, 185.)

Unter den Württemberg ihrer Geburt nach angehörigen, aber auswärts thätigen Anhängern Luthers nennen wir zuerst Dr. Jakob Strauß, geboren in Horb, ein gelehrtes, unruhiges und stürmisches Original aus Schwaben. 1516 war er Lehrer der Philosophie in Freiburg im Breisgau und wurde dann Doctor der Theologie in Basel. (Doctor Basileus.) Im Jahr 1521 ist er Prediger zu Hall im Innthal, wo er den Bergleuten das neue Evangelium gewaltig predigte, aber bald von den Altgläubigen vertrieben wurde. (Vgl. Cochleus, Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs. Publik. des lit. Vereins 129 S. 787.) Einer seiner Nachfolger war Urban Rhegius. (Herzog Realenc.[1] 13,43. Hagen, Deutschlands lit. und rel. Verhältnisse 2, 170.) Eine im Innthal gehaltene Predigt gab er auf Bitten der dortigen „frumen" Christen in Kemburg, d. h. Kemberg bei Wittenberg heraus (Vorrede vom 4/6. August 1522). Eyn verstendig trostlich leer uber das wort Sanct Paulus. Der Mensch sol sich selbs probieren ꝛc. Zu Hall im Intall gepredigett 1522. (K. Th. Völkers Antiquariat in Frankfurt a. M. Die Schrift ist in Wittenberg mit Cranachschen Titelbordüren gedruckt. Gefl. Mittheilung von K. Th. Völker.) Was er in Kemberg damals that,

ist unklar. Sollte er in Verbindung mit den Zwickauern gestanden sein, welche sich nach Kemberg zurückgezogen hatten? Darauf scheint mir seine Verbindung mit Melchior Rink zu weisen, welchen Strauß nach Eckartshausen bei Eisenach brachte. (Herz. Realenc. 13, 43.) Wahrscheinlich empfahl ihn Luther im September 1522 dem Grafen Georg von Wertheim, welcher ihn um einen Prediger gebeten, dem er 100 fl. und freie Station geben wollte. (De Wette 2, 245.) Daß er wirklich einige Zeit in Wertheim gewesen, bezeugt Cochleus l. c. So wird auch der Brief Luthers an den Grafen Georg von Wertheim vom 17. Juni 1523 verständlich. Strauß hatte in Wertheim offenbar nach seiner stürmischen Weise gewirkt und reformirt. Der Graf sah sich genöthigt, ihn zu entlassen. Seinem Nachfolger Eberlin von Günzburg hatte Luther besonders eingeschärft, zuvor das Wort Gottes zu treiben, ehe man etwas ändere, bis man sehe, wie der Glaube und die Liebe zunimmt im Volk, es wären offentliche und unleidliche Stück widder das Evangelio, wie wol man dieselben auch zuvor wol straffen durchs Wort und das Volk verständigen muß. Hatte der Graf wahrscheinlich über Strauß geklagt, so schrieb ihm nun Luther von ihm, als er kaum in Eisenach (jedenfalls Ende December 1522; Seidem. Münzer 98) angestellt war: Dr. Strauß hat seinen Kopf und machts jetzt zu Eisenach auch, wie er kann, und läßt uns sagen und schreiben. (De Wette Seidem. 6, 43.) In Eisenach ließ er eine Predigt drucken: Ein Sermon wider den Symoneischen tauff und erkaufte, ertichte Krysam und Oel, auch worin die recht christlich tauff, allein von Cristo aufgsetzt, begriffen sey. (8 Blätter Quart. Ant. Heckenhauer, Tüb.) Aber hauptsächlich beschäftigte er sich mit den socialen Fragen von Zins, Wucher und Rentenkauf, d. h. Kauf von Gülten aus liegenden Gütern. Diese Fragen lagen in der Luft. Das Volk war schwer gedrückt von Schulden, Zinsen und Gülten. Der Handel war neu im Aufschwung seit der Entdeckung von Ost- und Westindien, weshalb auch Eck über den Zins als eine Zeitfrage zu Gunsten der Fugger 1516 zu Bologna disputirte. Auch Luther als Volksmann hatte schon 1519 im Sermon vom Wucher sich über diese Fragen ausgesprochen, wenn auch nur als ein Mann, der herzliches Mitleid mit dem Volk hat, ohne genügende Einsicht in die schwierigen praktischen Fragen. Jetzt

da das Wort Gottes eine Macht geworden war, mußte man unwillkürlich sein Auge auf die Aussprüche der Bibel richten. So war denn Luthers Meinung eigentlich, daß Christen gemäß Jesu Gebot Matth. 5,42 williglich leihen sollten ohne allen „Aufsatz“ der Zinse. (Köstl. Leben L. 1, 293.) Wenn Luther mit seinem klaren, auf gründlicher Schriftkenntniß und innerer Erfahrung gegründeten Urtheil sich so aussprach, was mußte werden, wenn ein stürmischer Feuergeist wie Strauß die Frage in die Hand nahm? Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Handel zwischen Strauß und Luther uns ein warmes patriotisches Herz, einen großen sittlichen Ernst, Gottes Wort zur Richtschnur des Lebens zu machen, aber völligen Mangel eines Verständnisses für den Unterschied von Gesetz und Evangelium, von Welt und Kirche bei Strauß erkennen läßt, während Luther in der Zeit seit 1519 bedeutend an christlicher Erkenntniß gewachsen war. In wahrhaft ergreifender Weise hatte Strauß in seiner Schrift: „Ein kurz christlich Unterricht des großen Irrthums, so im Heiligthum zu Ehren gehalten, das dann nach gemeinem Gebrauch der Abgötterei ganz gleich ist“, 1523 das Elend des deutschen Volks geschildert, das durch kirchliche Stiftungen, welche auf Gülten und Renten gegründet wurden, gedrückt werde. „Fürsten und Herren wenden ans Heiligthum zu Ehren 2, 3000 fl., ja viel ein Mehreres, und sollte er die Armen, seine Unterthanen, in einem jährlichen Zins, Geschoß oder Steuer begnaden, so könnte er nicht mehr Fürst sein, der arme Mann muß bezahlen, und sollte er und sein Weib und Kind Hunger und Noth leiden, ja daß manch arm schwanger Weib der Frucht unter ihrem Herzen entsetzt wird, so der arm Arbeiter durch Ungewächs und andern Unfall nicht Bezahlung thun mag, darum gestöckt, gepflöckt und geängstigt wird, das ohne Zweifel im Himmel um Rache schreit. Es wird auch freilich dieselbe Rache nicht lange ausbleiben, denn Gott wirds nicht länger mögen erleiden. Aber die großen Hansen gedenken Solches nicht: es geht sie Gottes Wort und Gebot nichts an, haben gleich genug, wenn sie die erschundenen Reichthümer aus ihren armen Unterthan nach Rath der Mönche und Pfaffen, die ihren Bauch auch darob füllen, zum Theil ans Heiligthum, Götzen und Puppenwerk geben, so müssen sie denn gen Himmel und sollte sie der Teufel hinauftragen“. (Hagen, 2, 322. Janssen 2, 434.)

In seinem „Haubtstück und artikel cristlicher leer wider den unchristlichen Wucher" 1523 sagt er: Das Gebot Deut. 15, Luc. 6, dem Nächsten in der Noth ohne allen „Besuch" zu leihen, ist bei ewiger Verdammniß aller Christen Pflicht. Ein Pfennig über die Hauptsumme ausgeliehen ist Wucher. Ebenso verwarf er den Kauf von Zinsen, Renten und Gülten. Die Bezahlung solcher Zinse als Wucherzinse sei Sünde, denn man mache sich der Sünde des Wucherers theilhaftig. Hier gelte: „Man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen". Im Jahr 1524 gab er eine ausführlichere Schrift heraus: „Das Wucher zu nemen und geben unserm christlichen Glauben und brüderlicher lieb also zu ewiger verdamnyß reichent entgegen yst, vnüberwintlich leer und geschrifft". Hier verlangt er, daß man den Wucherzins nur unter brüderlicher Vermahnung und Protest gegen die unbillige Anforderung gebe. Luther hatte am 18. Oktober 1523 dem Kanzler Brück ein Gutachten über Strauß Schrift vom Wucher zu geben. (De W. 2, 425.) Der Zinskauf sei allerdings verwerflich, aber schwer abzuschaffen. Strauß Schrift sei oberflächlich und gegenüber den Einwürfen der Widersacher nicht stichhaltig. Ein Hauptirrthum sei, daß er meine, alle Welt seien Christen und Christi Wort sei so ein gemein Ding, daß es sobald *leben* müsse, wenn er's *geredet* hat.[1] Das Gefährlichste sei, daß Strauß lehre, der Zinsmann sei dem Wucherer die Schuld zu reichen nicht schuldig. Denn durch Bezahlung würde er mit dem Wucherer sündigen. Der Zinsmann könne gegen Wucher nur protestiren, aber reichen müsse er ihn, nicht sich selbst Hilfe schaffen. Wenn Strauß seine Lehre dem Volk gepredigt, dann müsse man ihn anhalten, Solches wieder auszureden. Strauß mache dem gemeinen urtheilslosen Mann ein gut Mundwerk mit

---

[1] Strauß hatte von „*gemalten*" Evangelisten geredet, die auf der Zunge und in süßen Worten die Liebe vortragen. Aber das göttliche Wort muß im Glauben durch die Liebe zu den *Werken* kommen. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1865, 293.) Die Worte: „daß wo die Lutherischen nichts anderes aufrichten wollten, dann das sie die Leute verirten, Mönch und Pfaffen, hätten sie es gleich so mehr unterlassen" scheinen mir nicht Worte von Strauß zu sein, sondern von Münzer. Die Stelle ist allerdings bei Seidemann Münzer 98, Zeitschr. f. hist. Theol. 1865, 293 nicht ganz klar.

hochfahrenden Worten. Der gemeine Pöbel sei frech und höre und glaube diese Dinge um des Nutzens willen gerne. Zugleich schrieb Luther an Strauß, er solle das Evangelium dem gemeinen Mann nicht zum Mißbrauch werden lassen und diese Sachen dem weltlichen Recht befehlen. (De Wette 2, 425.)

Im April 1524 nach dem Erscheinen der dritten Schrift von Strauß schrieb ihm Luther, er sei mit ihm in der Verwerfung des Zinskaufs einverstanden, aber zu weit gehe Strauß, wenn er es dem Zinsmann zur Sünde mache, den Wucher zu zahlen. Hier gelte es eben dulden, wie beim Backenstreich und der Beraubung des Rocks Mat. 5. Die Entscheidung, ob zu zahlen sei, stehe nur dem weltlichen Gerichte zu. Ernst schreibt er: Si non ita sapis, necesse est, nos contra te sapere. (De W. 2, 502.) Am 25. April warnte ihn Luther noch einmal, nicht dazu den Anlaß zu bieten, daß das Volk das Evangelium mißbrauche. Er solle lieber mit allem Ernst dem Jugendunterricht sich widmen. (De Wette 2, 504.) Strauß hatte auch den Weimarer Hofprediger Wolfg. Stein für sich gewonnen, der nun die Geltung des weltlichen Gesetzes gegenüber dem mosaischen bestritt und auch den Herzog Johann von seiner Anschauung überzeugte. Die Briefe Luthers wie eine Unterredung Melanchthons mit Strauß im Frühjahr 1524 wirkten nichts, er schrieb nun gegen den Zinskauf. Der Kurfürst schickte Luther diese Schrift durch Mag. Veit Warbeck zu. Zuvor schon hatte Luther dem Kurfürsten im Mai die Verwerflichkeit des Zinskaufes, aber auch die Geltung des weltlichen Rechtes gegenüber dem mosaischen klar gelegt. Mai 1524. (De W. 2, 519.) „Wir sind schuldig, die Rechte zu halten, die unser Oberkeit und Nachbarn halten“. Jetzt klagte Herzog Johann Friedrich, daß Strauß das Volk aufwiegle und sich durchaus nicht von Luther und Melanchthon belehren lasse. Der Hofprediger Stein werde sich wohl bei Luther die Hörner des mosaischen Gerichts selber weidlich ablaufen. Strauß aber wollte jetzt auch das Jubeljahr wieder eingeführt wissen, wornach alles verkaufte Erbgut im fünfzigsten Jahr wieder an seine ursprünglichen Eigenthümer fallen müsse. (Köstlin, 1, 711.) Zur Klärung der Begriffe ließ Luther 1524 den Sermon vom Wucher von 1519 wieder und eine neue Abhandlung über Kaufshandlung und Wucher ausgehen. Statt

der hohen Zinse sollte der Schuldner einen dem wechselnden jährlichen Ertrag entsprechenden Theil von seinen Einkünften geben und der Gläubiger mit dem Schuldner unter allen Wechselfällen leiden, (Hagel, Mißwachs ꝛc.). Ein Zinsfuß von 4—5 Procent sei billig. Für Käufe wäre eine obrigkeitliche Taxe zu wünschen. Aber vorderhand gelte das hergebrachte Recht. Alle Christen aber sollen sich vor lieblosem, unbilligem Gewinnmachen hüten. (Köstl. 1, 729 f.) Hatte Luther sich über Strauß gemäßigtes Büchlein vom Zinskauf billigend gegen Spalatin ausgesprochen, (Herz. Realencycl. 18, 273) so gieng jetzt Strauß mit seiner Agitation für seine Ideale weiter. Luther konnte den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Kurfürst einschreite, hatte doch Herzog Johann Friedrich schon im Sommer 1524 ausgesprochen, Luther solle eine Visitationsreise in Thüringen unternehmen und die untauglichen Prediger absetzen. (Burkh. 72.) Am 10. April 1525 schrieb Luther an Spalatin: Valde vellem, D. Strauss sua quoque (wie Karlstadt und Münzer) regna quaerenti per Principes inhiberi; non deest homini furor sed locus et tempus.[1] Luther nahm an, daß Strauß sich von Diepold Peringer, dem Bauern von Wöhrd, beeinflussen lasse. (Ueber diesen s. Hagen l. c. 2, 175.) Immer bitterer urtheilt Luther über Strauß, er nennt ihn: perniciosus, contentiosus, seditiosus und mahnt den Diakonus in Eisenach, sich von ihm ferne zu halten. Im Volkslied galt er als Aufwiegler neben Karlstadt (und Zwingli). (Quellen für die Geschichte des Bauernkriegs Publ. des lit. Vereins 139, 623.) Auch der Haller Chronist Herolt in seiner Haller Chronik S. 99 nennt neben Münzer und Witzel (der Bauern Weihbischof) Dr. Strauß der Bauern Papst.[2] Man möchte fast fragen, ob die Bauernartikel aus dem Innthal (vgl. Oechsle Bauernkrieg S. 495) nicht ein Nachklang von Strauß

[1] Bezeichnend sagte Justus Jonas zu Witzel später: Strauß regierte nicht allein in der Kirche, sondern war auch Amtmann, Schultheiß, Rath und Alles. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1866, 293.)

[2] Wie sich damit die Schilderung von Strauß Wirken unter den Bauern während des Bauernkriegs verträgt, welche G. Schmidt in der Zeitschrift für hist. Theol. 1865, 294 macht: „Strauß beschwor die Bauern, sich nicht wider die Fürsten aufzulehnen, wogegen ihn die Bauern in die Werra werfen wollten", weiß ich nicht.

dortiger Wirksamkeit sind. Aber sicher ist, daß er sich von Münzers gewaltthätigem Wesen frei gehalten und nicht gepredigt, man soll die „götzendienerischen Fürsten todtschlagen". Ja Strauß hatte gedroht, Münzer aus Mülhausen zu vertreiben. Während sich das Gerücht verbreitete, Strauß sei auch gleich Münzer gefangen und getödtet worden, hatte man ihn von Eisenach entfernt und ihn in anständiger Haft zu Weimar gehalten. (De Wette 3, 380.) Durch sein demüthiges Verhalten bei der Untersuchung rettete er sich das Leben. (Kawerau, Agrik. 52.) Kaum entlassen und in sein Amt wieder eingesetzt, schrieb er wohl zu seiner Rechtfertigung: Aufrür, Zwytracht und Vnainigkeit zwischen waren evangelischen Christen fürzukommen, kurz, auch unüberwindlich gepredigt, 1526. (14 Blätter. Heckenh. Ant. Tüb.) Anfang 1526 wurde er durch Verwendung der Gattin des badischen Landhofmeisters Conrad v. Venningen in Baden als Stiftsprediger angestellt und fühlte sich nun als guter Lutheraner auf dem süddeutschen Kampfplatz, wo eben der Kampf zwischen Luthers und Zwinglis Abendmahlslehre heftig entbrannt war, berufen, wider Zwingli die Streitschrift: Wider den unmilden Irrthum Meister Zwinglis Juni 1526 ausgehen zu lassen. Er brachte es dahin, daß die Schriften Zwinglis in der untern Markgrafschaft Baden verboten wurden. Zwingli antwortete Ende 1526 (mit Brief 11. Januar 1527 dem Markgrafen Philipp von Baden gewidmet) mit der Schrift: Antwurt Huldrychen Zwinglins über Dr. Strußen Büchlin. Strauß sei ein guter deutscher Schulmeister, der es mit den blinden Zürli-Männern halte, welche das narracht Büchlin, das schwäbische Syngramma, verfaßt haben. Zwingli stellte Strauß zur Vergeltung als den hin, der die gar aufrührerischen Sätze vom Zinsnehmen und weltlichen Recht veröffentlicht habe. (Keim, schwäb. Ref.-G. 55, Vierordt, G. d. evgl. K. Badens 248.) Strauß antwortete Zwingli mit der Schrift: Daß der wahre Leib Christi und sein heil. Blut im Sakrament gegenwärtig sei. (Herbst 1527, Vierordt l. c.) 1528 mußte er auch gleich Mantel der unerwarteten Reaction in der Markgrafschaft weichen. Seine spätern Geschicke sind in keiner mir zugänglichen Quelle zu finden.

Es ist nicht zu läugnen, daß die Beziehungen auch dieses Schwaben zu Luther den Reformator wiederum in seiner ganzen Geistesgröße erkennen lassen. Wie nüchtern und klar gegenüber

von Strauß blindem Eifer ist Luthers Urtheil, wie treu sucht er ihn zu warnen und seine Kraft für bessere Zwecke zu verwenden!

Ein zweiter Schwabe, mit dem Luther ähnlich wie mit Strauß in unangenehme Berührung kam, war Jakob Schenk, geb. 1508 zu Waldsee, ein begabter, im Griechischen wohl unterrichteter Mann. Er folgte seinem Bruder Michael 1526 nach Wittenberg und hörte Luther und Melanchthon, war Famulus bei M. Johann Volmar von Villingen und Hilfslehrer an der Wittenberger Stadtschule. Wahrscheinlich hatte er auch schon in Freiburg studirt. 1536 wurde der 28jährige Mann auf Luthers Empfehlung als Hofprediger in dem bisher noch katholischen Freiberg in Sachsen angestellt und am 10. Oktober 1536 unter Luthers Vorsitz zum Doktor promovirt. Nach eigenem Geständniß eine harte, hastige Natur eiferte er dort gewaltig gegen den alten Glauben, und gerieth mit Melanchthon über die den Blöden und Schwachen nach den Visitationsartikeln von 1528 noch zu gestattende Communion sub una (eine auch von Luther nicht gebilligte Condescendenz desselben Melanchthons, der in den schmalkaldischen Artikeln die Gewalt des Papstes anerkennen wollte) in heftigen Streit, den Luther beilegte. Bald gerieth er in den Verdacht, mit Agrikola den antinomistischen Irrthum zu theilen. In Wittenberg war man auf den Freiberger Volksredner übel zu sprechen, man verübelte ihm den Satz in seinen Visitationsartikeln: Die Prediger sollen mehr tröſten, denn schrecken, das Evangelium mehr und fleißiger treiben, denn das Gesetz und die Sünde. Luther erschien er wegen Anmaßung verdächtig; dazu liefen bei Luther viele Klagen wider Schenks Hoffahrt und Tyrannei in Freiberg ein. Er schrieb am 28. Februar 1538 sehr ernst, Schenk gefährde das ganze Reformationswerk in Freiberg, Antwort verlange er nicht von ihm, er wolle Thaten sehen. Von Freiberg aus wurde Luther berichtet, D. Jacoff habe gepredigt: „Thue, was Du willst, glaube nur, so wirst du selig". Man mußte ihn abberufen. Er kam als begabter Prediger jetzt (1538 3. Juli) nach Weimar als Hofprediger des Kurfürsten, wo er sich als solcher beliebt machte. Luther hörte ihn zu Lochau über den zweiten Psalm predigen, er klagte aber über seine Dummdreistigkeit und Ausschüttung von Redekünsten, nannte ihn einen hoffährtigen Lügengeist, der „süßmündige, glatte, prächtige Worte führe." „Jäckel

und Grickel", d. h. Jak. Schenk und Joh. Agrikola waren ihm fortan sein Leben lang widerwärtig, daß er 1539 den Druck seiner Predigten zu hindern suchte und ihm 1540 die Hand seiner Nichte Anna Schützmeister, um die Schenk angehalten, abschlug, ja ihn 1543 nicht bei sich vorließ; 1541 kam er nach Leipzig und war dort auch als ein unruhiger Dränger in vielen Streit gerathen, wurde aber auch chikanirt. 1543 kam er als Hofprediger zu Joachim II. von Brandenburg, wo er aber schon 1545 abkam. Er starb 1546, nachdem er sich der Sage nach aus Melancholie zu Tod gehungert. Zu große Selbstständigkeit und der Kitzel, etwas Besonderes zu leisten auf dem Gebiet der Lehre, waren es, was Schenk Luthern entfremdete. Doch will es scheinen, als sei Luther ihm nicht ganz gerecht geworden und habe ihn ungewöhnlich hart beurtheilt und behandelt im Vergleich mit Andern, vielleicht — unter Melanchthons Einfluß. Doch hatten beide Luther und Melanchthon an der kleinen Schrift Schenks gegen Wicel über die Buße ein Wohlgefallen. (Nach Seidemann, Jakob Schenk der Antinomer, und Köstlin Luthers Leben.)

Eine weitere bedeutende Persönlichkeit, die zum Kreise von Luthers Anhängern aus Württemberg gehört, ist Urban Rhegius, nach Stälin 4, 249 eigentlich Rieger, geboren 1489 zu Langenargen, der ehemalige Freund Dr. Eck's, der allmählig zu Luther hingezogen ward. Eben als Eck sich anschickte, mit der Bannbulle einen Hauptschlag gegen Luther zu führen, sehen wir Rhegius zum überzeugten Lutheraner geworden. Am 3. März 1520 schreibt der Constanzer Domherr Johann von Botzheim an Luther: „Urban Rhegius grüßt Dich, gelehrter Martinus, und um so mehr wird er Dir als Freund gelten müssen, als er nicht durch plötzlichen Affect, sondern durch ruhiges Urtheil bewogen ist, Dich zu lieben". (Roth, Ref.-G. von Augsburg S. 63.) Als Prediger in Augsburg wirkte er nun durch Predigten und Schriften für Luther. Mit begeistertem Lob Luthers gab er 1521 eine kurze Darstellung von Luthers Lehre im Gegensatz zur katholischen Anzeigung, daß die römisch Bull merklichen Schaden im Gewissen mancher Menschen gebracht hab, mit Dr. Luthers Leer. (Roth l. c. 72.) Wie sehr Luther Rhegius schätzte, bewies er damit, daß er ihm 1524 die Schrift Karlstadts „daß man ohne Fürbitte der Maria selig werden

könne", mit Widmung zuschickte (De Wette 2, 593) und am 29. Dezember 1524 Spalatin um die Schrift des Rhegius „wider den Irrsal Dr. Andr. Karlstadts" bat, welche er ihm am 13. Januar 1525 zurückgab. (De Wette 2, 584, 613.) Im Abendmahlsstreit erhielt Luther ungünstige Nachrichten über Rhegius Haltung, er fürchtete, er möchte Oekolampad und Zwingli zufallen (10. Januar, 11. März 1527, De Wette 3, 154, 163), aber am 7. Juli 1528 konnte Luther ihm seine Freude aussprechen, daß jene Nachrichten falsch seien (De Wette 3, 345) und am 14. Juli schrieb er an Link ganz glücklich: Urbanus Rhegius resipuit. (De Wette 3, 347.) Während des Augsburger Reichstags ist Rhegius mit Luther im Briefwechsel. (Burkh. 176, Kolde 125, De W. 3, 112.) Als Rhegius nun Anfang September als Prediger des Herzogs Ernst von Lüneburg nach Celle gieng, kam er auf der Durchreise durch Koburg zum ersten Mal mit Luther zusammen und brachte einen Tag bei ihm zu. Noch nach Jahren schilderte Rhegius den gewaltigen Eindruck, den er von Luthers Persönlichkeit empfieng, wenn man ihn persönlich sehe und höre, müsse man bekennen, er sei noch größer als sein Ruf, ja der bleibe wohl ein Theologe vor der ganzen Welt, ein Theologe, dem alle Jahrhunderte keinen gleichen an die Seite stellen können. (Köstl. 2, 237.) Der Verkehr beider Männer blieb ein herzlicher. 1534 schrieb Luther eine Vorrede „zur Widerlegung der Münsterschen", welche Rhegius herausgab. Als die Augsburger durch Luthers Vermittlung gerne Rhegius 1535 (20. Juni) wieder gewonnen hätten, antwortete ihnen Luther, Rhegius sei in Celle unentbehrlich. (De W. 4, 612, Kolde Anal. 207.) Hatte Luther 1535 am 30. Dezember Rhegius einen herzlich theilnehmenden Brief in seinen Anfechtungen geschrieben (De Wette 4, 660), so that Rhegius desgleichen, als er Luther in Schmalkalden 1537 getroffen und sterbenskrank hatte wegziehen sehen am 18. April 1537, und berichtete ihm über seine Rückreise. (Kolde, Anal. 452.) Gerne möchten wir die Aeußerung Luthers über den frühen Tod des Freundes noch vernehmen, der, nachdem er zu Hagenau seine schwäbischen Landsleute und Freunde Brenz, Schnepf, Blaurer wiedergesehen, am 23. Mai 1541 zu Celle starb.

Der Letzte in der Reihe württembergischer Theologen, die auswärts mit Luther in Verkehr traten, ist Paul Speratus,

wahrscheinlich am 23. Dezember 1484 zu Rottweil geboren und dem Patriciergeschlecht der Spreter angehörig. Ueber seine innere Entwicklung sei auf Cosack, Speratus verwiesen, (der mir nicht zur Hand ist). 1522 schickte er Luther seine am 12. Januar zu Wien gehaltene Predigt, die Luther wohlgefiel. Luther besprach mit Speratus, der nun in Iglau war, die Lehre der böhmischen Brüder 16. Mai 1522. Er schickte ihm sein Büchlein von den Gelübden, das von der Messe hatte Speratus schon. (Seid. 6, 32, Kolde 261.) Ein zweiter Brief folgte am 13. Juni. (De Wette 2, 208.) Von Iglau vertrieben, kam Speratus 1523 nach Wittenberg und verdeutschte dort 3 Schriften Luthers, die Streitschrift gegen Ambrosius Katharinus, ob der Papst der Antichrist sei von 1521, die Schrift von der Wahl der Kirchendiener und die formula missae. Im Sommer 1524 kam Speratus nach Königsberg, wohin ihn Luther an Brismann aufs Beste empfahl. (De Wette 2, 526.) Auch im fernen Preußenland blieb Speratus in engem herzlichem Verkehr mit Luther. Am 11. Juni 1525 meldet er Luther die Ankunft des Martin Cellarius (s. u.), der der Schwarmgeisterei verdächtig war. (Burkh. 85.) 1528 gaben beide gemeinschaftlich das Gesicht Nicolaus von der Flüe vom Papstthum heraus. (De Wette 3, 413, Köstlin 2, 149.) Frau Käthe erfreute Speratus 1535 mit einem großen Faß Fische. [Häringe?] (De W. 4, 599.) Auch in Kirchensachen erbat er sich Luthers Rath als Bischof von Pomesanien, so wegen der Elevation des Sakraments 11. Dezember 1542, worauf ihm Luther am 17. Februar 1543 antwortete, diese Ceremonie sei in Wittenberg abgeschafft. (De Wette 5, 541.) In demselben Jahr sandte Speratus seinen Sohn Albert auf die Universität nach Wittenberg, Luther empfahl darauf dem Herzog Albrecht den jungen Mann zur Unterstützung. (De Wette 2, 581.) Hatte das Lied Paul Speratus „Es ist das Heil uns kommen her“ mächtig zur Förderung der evangelischen Sache unter dem deutschen Volk beigetragen, so hatte es auch auf Luther, als er es kennen lernte, einen unauslöschlichen tiefen Eindruck gemacht.

Leider können wir hier einen Schwaben nicht übergehen, mit dem Luther auch in persönliche Berührung gekommen, dessen Character und Leben aber wenig Anziehendes hat. Es ist Dionysius Melander (Schwarzmann), geboren zu Ulm 1486, (Steitz

im Archiv für Frankfurts Geschichte, N. F. 5, 281, 273) erst Mönch im Dominikanerkloster zu Ulm, dann in Pforzheim, dann Prediger bei Schenk Eberhard von Erbach (l. c. 267. 272) am 28. April 1525 mitten in den stürmischen Zeiten des Bauernkriegs vorläufig, am 13. Juni definitiv als Prediger zu Frankfurt angestellt. Eine gewaltige Persönlichkeit, welche geschaffen war, 10 Jahre lang die Volksmassen in Frankfurt zu beherrschen, und dabei noch der alte Mönch, überaus begabt zu volksmäßiger Predigt, derbwitzig bis zur Unfläthigkeit in Schnurren und Possen, auch auf der Kanzel,[1] stürmisch wie ein Fanatiker, ein Mönch von sehr bescheidenem Wissen und darum den humanistischen Studien abhold, sehr empfänglich für Lebensgenüsse, ein Verehrer des Weins, von dem er zu sagen pflegte, der Wein sei der beste Nestel, der Leib und Seel zusammenbinden thut (l. c. 233), dabei seines mächtigen Einflusses auf das Volk stolz bewußt und ehrgeizig, in der Lehre mehr Zwingli zugeneigt. Anfang Januar 1533 hatte er von der Kanzel feierlich den Bannfluch gegen den Papst und seine Klerisei gesprochen und das Volk in wilde Aufregung versetzt, daß es in die Kirchen brach, die Bilder stürmte und die Heiligthümer verwüstete. (Herzog Realenc. 4, 458.) Luther, dem Melander wohl in Marburg 1529 begegnet war, — er durfte zwar nicht am Gespräch theilnehmen, aber hat wahrscheinlich auf Wunsch des Landgrafen dort gepredigt (l. c. 277) — sah sich nun genöthigt, in einem offenen Brief Rath und Gemeinde vor dem Aufruhr und Gaukelspiel ihrer Prediger zu warnen. Gegen den Wittenberger Löwen hatte Melander weder das trotzige Selbstvertrauen, das er sonst zur Schau trug, noch die wissenschaftliche Befähigung, sich zu

[1] Er pflegte zu predigen: Es gebe dreierlei Juden: 1) Tonsurenträger, Priester und Mönche, welche Christum täglich (im Meßopfer) ans Kreuz schlagen; 2) die Beringten, die reichen Handelsherren, welche Wucherzinse nehmen größer als der Jude Apelles; 3) die in langen Talaren, welche als Merkmal ihrer hebräischen Abkunft eine Art von Ring tragen. (Knopf.) Die Ersten tragen den Ring auf dem Kopf, der sie als Verräther und Mörder ausweist, die Zweiten an der Hand, weil sie sich mit Hand und Fuß gegen das Evangelium sträuben, die Dritten am Rock, weil sie ihren Gönnern seidene Gewänder geben, um sie für ihren Wucher zu gewinnen.

vertheidigen. Er und seine ganz von ihm beherrschten Collegen ließen in der Stille durch Bucer eine Vertheidigungsschrift abfassen. (l. c. 266.) Da seine häuslichen Verhältnisse ungeordnet waren, so wurde seine Stellung in Frankfurt unhaltbar. Er kam als Hauptprediger nach Cassel und wurde zum glatten Hofmann, der sich herbei ließ, des Landgrafen Doppelehe theologisch zu rechtfertigen. (Köstl. 2, 469.) Am 4. März 1540 traute Melander zu Rotenburg an der Fulda den Landgrafen mit Margareta von der Saal. (s. Janssen, 3, 408.) Der arme Melanchthon mußte den bittern Kelch, den die Wittenberger Reformatoren sich selbst eingeschenkt, bis auf die Hefe leeren und der Trauung anwohnen. Aber als nun die Sache öffentlich wurde, war Melander mit den andern hessischen Theologen in großer Noth. Sie wandten sich an Luther und Melanchthon 1540, 23. Juni. (Kolde 353.) Hatte Melander Luther 1537 zu Schmalkalden getroffen, so stand er ihm wahrscheinlich 1540 vom 15—17. Juli zu Eisenach, wo Luther und Melanchthon über die weitern Maßregeln wegen des Landgrafen Ehe mit den Räthen und Predigern des Landgrafen verhandeln mußten, gleich dem berüchtigten Leningus (Neobulus) gegenüber. Melander starb am 10. Juli 1561. Sein Sohn Otto (?) war der Gatte einer Tochter Erhard Schnepfs, sein Enkel Otto der Sammler jener Schwanksammlung jocorum et seriorum libri duo. (Gödecke 1, 114.)

Von den in Württemberg geborenen, aber auswärts wirkenden Anhängern und Freunden Luthers wenden wir uns zu den außerhalb Württemberg geborenen, die in Württemberg wirkten. Es sind dies:

Caspar Huober oder Huberinus, Pfarrer in Augsburg und seit 1544 Prediger in Oehringen. Derselbe studirte 1522 in Wittenberg (im Album als Caspar Hubel von Augsburg. Aber auch sonst findet sich bei Namen l und r verwechselt, so Seb. Badel von Stuttgart 1517 sicher Seb. Bader). Schon der erste Brief Luthers an ihn von 1532 beweist, daß er ihn von früher her kannte. Er warnte ihn vor den Schwarmgeistern. (De Wette 3, 330.) Ist Caspar Huber, eine weiche, ascetisch angelegte Vermittlungsnatur, schon von früher mit Luther persönlich bekannt, so erklärt sich leicht, warum die Augsburger gerade ihn im Sommer 1535

mit dem Arzt Gereon Seiler zu Luther nach Wittenberg schickten, um wegen des Abendmahls mit ihm zu verhandeln und so der Wittenberger Concordie vorzuarbeiten. Am 8. October 1535 ermunterte ihn Luther, die Helferstelle neben Wolfgang Musculus anzunehmen und die Gegensätze auszugleichen. (De Wette 3, 642.) Am 30. October 1536 beantwortet Luther Hubers Anfrage wegen eines Streits mit den Augsburger Domherrn. (De Wette 5, 28.) Zu einer der zahlreichen kleinen ascetischen Schriften Hubers vom Zorne und der Güte Gottes schrieb Luther 1529 eine Vorrede.

Jodocus Neuheller, Neobolos (nicht Neobulus, siehe oben) war geboren zu Ladenburg bei Heidelberg 1502. (Lautenbergensis.) Er kam 1532 nach Wittenberg. Vom Jahr 1536 an findet er sich als Luthers Haus- und Tischgenosse, beauftragt mit der Aufsicht über die Oekonomie, das Gesinde und wahrscheinlich auch die Kinder. Nach der Wittenberger Concordienverhandlung hatte er in Luthers Auftrag und Namen die fremden Theologen eine Strecke weit zu geleiten. Offenbar galt er viel bei Luther und hatte gegenüber von seinem Landsmann Phil. Melanchthon, der in den letzten Jahren Luthers so manchmal einen verbitternden und die Gegensätze verschärfenden Einfluß ausübte, einen leise mildernden, aber großen Einfluß auf Luther. Die Oberdeutschen hielten viel auf ihn und schrieben an ihn, um Luther in günstiger Stimmung gegen die Concordie zu erhalten, ihn zum freundlichen Schreiben an die Schweizer zu bewegen. (Capito: impetres, quo Helvetiis amice respondeat; oro extorqueas responsum. Capito 3. September 1536, 15. August, 3. Dezember 1527, Frecht 9. Dezember 1536, Bucer 3. Dezember 1537, 10. Januar 1538.) Der Buchdrucker Rihel, der Luther nicht unmittelbar anzugehen wagt, wendet sich an ihn, Forster läßt durch ihn Luther über Augsburg berichten, Capito schickt Katharina von Bora durch ihn einen Ring. (Vgl. Kolde, An.) Um 1538 muß er als Helfer nach Tübingen, 1540 als Pfarrer nach Entringen gekommen sein. Als einer der Vertrauten Luthers genoß er ein großes Ansehen in Württemberg, weshalb ihn Herzog Christoph 1551 mit Jac. Beurlin auf das Concil nach Trident schickte. (Ankunft 23 November, Abreise 1 Februar 1552.) 1557 wurde er als Prediger in die Klosterschule zu Herrenalb geschickt,

starb aber 1572, 28. Juli als Pfarrer von Entringen. (Vgl. Haug, Geschichte von Entringen in: K. F. Haug, Mittheilungen aus seinem Leben S. 57 ff., Stäl. 4, 505.)

Jacob Otther, geboren zu Lauterburg im Elsaß, Karthäuser bei Freiburg, 1507 in Straßburg studirend, 1510—20 Lehrer in Freiburg, 1520 Pfarrer in Wolfenweiler bei Freiburg, 1522 in Kenzingen, 1525 in Neckarsteinach, 1527 vertrieben, 1529 in Solothurn, dann in Aarau, seit 1532 in Eßlingen, wo er am 15. März 1547 starb; ursprünglich ganz zum Gefolge Blaurers und Bucers gehörig, schrieb er im August 1535 an Luther (wahrscheinlich gleichzeitig mit dem Rath von Eßlingen am 19. August. Keim, Eßl. Ref. 121) einen Brief, von dem er sich schmeichelte, daß ihn Luther haud gravatim aufnehmen werde. (Anecd. Br. 157.) 1536 sah er Luther in Wittenberg bei den Concordienverhandlungen.

Bernhard Wurzelmann von Wimpfen, um 1528 Pfarrer in Schwaigern, wo er reformirte, 1534 in Dinkelsbühl, der Schwager Erhard Schnepfs (Marg. Wurzelmann in Wimpfen) ein mild gesinnter Mann; vgl. seine Zusammenkunft mit den Bucerianern im Kraichgau und Bucer am 22. Mai 1534. Kaum nach Dinkelsbühl gekommen, machte ihm eine Besessene viel zu schaffen. Er fragte daher Luther um Rath, wie man solche Leute behandeln soll. Luther, der 1528 gegen W. Link sich über seine Auffassung von Besessenheit ausgesprochen, empfahl Wurzelmann am 2. November 1535 mit evangelischer Nüchternheit das Gebet als Heilmittel, machte ihn aber zugleich aufmerksam, wieviel Verstellung und Betrug bei solchen Fällen mitunter laufe. Den Brief sandte Luther durch Theob. Diedelhuber, den er Wurzelmanns Schwager Schnepf empfehlen wollte. (De Wette 4, 465.)

Den Theologen, mit denen Luther verkehrte, fügen wir noch einige andere Gelehrte aus Württemberg an, die zu Luther Beziehungen hatten:

Johann Cario, geboren den 22. März 1498 zu Bietigheim, Astronom und Astrolog, erscheint 1532 als astronomus zu Wittenberg (Förstemann Alb. 144), wo er eine Weltchronik mit Melanchthon herausgab,[1] welche Luther fleißig benützte. (Köstl.

[1] Er schrieb auch: Bedeutniß und Offenbarung warer himmlischer Influxion von Jaren zu Jaren, bis man schreybt 1540 O. D. u. J. (Berlin 1526, Frankfurt Völker.)

2. A., 2, 599, 500.) Luther, der für Astrologie zugänglich war, hielt offenbar viel auf ihn, er nannte ihn den astronomus et magus und liebte mit ihm zu scherzen; so schrieb er ihm eine scherzhafte Gratulation zu seiner Promotion durch Georg Sabinus 13. April 1535. Als er Professor an der Hochschule zu Frankfurt geworden war, vermittelte er öfters den Verkehr von Osten her mit Luther. Am 30. April 1532 überbrachte er Luther ein Schreiben des Kurprinzen Joachim von Brandenburg 1532, 30. April. (De Wette 4, 364.) Jenes Faß Fische, das Speratus an Luther schickte, besorgte Cario nach Wittenberg, weshalb ihn Luther scherzhaft den großen Charon (den Fährmann) nannte. (De Wette 4, 598.) Für das Jahr 1548 hatte er einen falschen Propheten geweissagt, welcher der Christenheit unter dem Schein des Guten viel Arges erzeigen werde, was Herzog Johann von Küstrin dem bekannten Mitarbeiter am Interim, Agrikola, vorhielt. Nach der O.A.B. Besigheim S. 124 starb Cario 1538.

Johann Magenbuch von Blaubeuren (Megabachus) studirte seit 1518 in Wittenberg und stand in vertrautem Verkehr mit Luther und Melanchthon, für welche er die medicinischen Theile seines dictionarium graecum, das aber nie erschien, bearbeitete. Er vermittelte Wolfg. Rychards (s. unten) Verkehr mit Luther und mußte ihm fortwährend über Luther berichten. 1524. 29. 35. ist er Arzt in Nürnberg. (Anecd. Brent., Keim, theologische Jahrb. 12, 319.) 1536 scheint er Leibarzt des Landgrafen Philipp von Hessen und Professor in Marburg geworden zu sein. (Hartmann in Statist. der Univers. Tübingen S. 108, Janssen nennt ihn J. Meckebach 3, 51, Köstlin 2, 388 Mengenbach.) Am 1. Juni war er bei der Concordienverhandlung in Wittenberg. (Kolde Analect. 230 Megobachius.)

Hatte Rychard schon 1523 Magenbuch zugerufen: cura nobis Lutherum propter Deum, und ihm gerathen, gegen dessen Schlaflosigkeit, welche auf einer durch übergroße geistige Anstrengung verursachten siccitas cerebri beruhe, Umschläge von Frauenmilch mit Violenöl anzuwenden oder bei anderer Complication ein Pflaster von Hirschmark, gekochten Würmern mit etwas Wein und Safran (Keim l. c., Kolde Anal. 51), so brauchte Luther in Schmalkalden bei seinen schweren Schmerzen und auch später neben Ratzebergers

Magenbuchs ärztliche Hilfe. (Köstl. 2, 388. 582.) Wie sehr ihn Luther schätzte, bewies er ihm am 15. März 1544, indem er ihm seine Enarrationes in Genesin schickte. (Burkhardt l. c. 443.)

Matthäus Ratzeberger, der treue Freund und verdiente Biograph Luthers, war zu Wangen im Allgäu 1501 geboren. Im Jahr 1517 kam er nach Wittenberg und wurde durch seinen Landsmann Johann Stob, genannt Gunckel, mit Luther bekannt. Als Physikus zu Brandenburg und Leibarzt der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg machte er sie mit Luthers Schriften bekannt. Als Joachim von Brandenburg erfuhr, daß Elisabeth das heilige Abendmahl in evangelischer Weise empfangen, floh sie nach Sachsen, aber auch Ratzeberger mußte 1528 nach Wittenberg zu Luther flüchten. Durch Luthers Empfehlung wurde er Leibarzt des Grafen von Mansfeld und 1538 des Kurfürsten Johann Friedrich. Täglich studirte er die heilige Schrift nach Luthers Commentaren und unterrichtete seine Familie in Luthers Katechismus. Sein Einfluß auf Luther war so groß, daß ihn der Kurfürst absandte, als Luther im Sommer 1545 im Unmuth Wittenberg verlassen hatte, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Der einzige Brief Luthers an Ratzeberger, der in der großen Sammlung von De Wette sich findet, ist aus jener Zeit. Am 5. August sandte ihm Luther seine Schrift wider das Papstthum und seiner Gattin, Luthers Gevatterin, ein Gebetbüchlein. (De Wette 5, 753.) Nach Luthers Tod wurde er vom Kurfürsten zum Vormund von Luthers Kindern bestellt. Als ein Denkmal seiner treuen Anhänglichkeit an Luther verfaßte er mit schwäbischer Treuherzigkeit die Biographie Luthers, (herausgegeben von Neudecker). Am 3. Januar 1559 starb er als Stadtarzt zu Erfurt. (Vgl. Herzog Realenc. 12, 567.)

Der dritte Arzt unter Luthers schwäbischen Freunden ist Wolfgang Rychard, von dem Keim in den theolog. Jahrbüchern Band XII, 307 ein vortreffliches Lebensbild gegeben hat. Er war 1486 3. Februar zu Geislingen geboren und lebte als angesehener Arzt und vielseitig gebildeter Humanist in Ulm. Seit 1521 wandte er sich Luther zu, dessen gewaltiges Auftreten ihn mit der größten Hochachtung erfüllte. Er schrieb damals an Hegendorf: Ego hoc suffragio Lutherum apud me devoveo, quod Christum spernit, quisquis Lutherum spernat. Tota Suevia

Lutherum admiratur et succollat et ejus nomine nihil apud nos spectatius emergit. (l. c. 328.) Wie Stiefel nennt er Luther Elias. Seinen Freund Magenbuch beneidet er um seinen Aufenthalt in Wittenberg, weil er dort Luthers und Melanchthons vertrauten Umgang genießen konnte. Die Briefe Magenbuchs mit Nachrichten aus Wittenberg, welche er kaum erwarten kann, dünken ihm süßer als Hymettushonig. Als er sich Luthers Bild verschafft hatte, schrieb er darunter:

Nosse satis fuerat sua per monimenta Lutherum,
Atque loco lucri picta figura venit.
Cernite formosam formoso in corpore mentem.
Degenerem mentem vix caro pulchra tegit.

Am 27. Februar 1523 wagte er es zum ersten Mal, direct an Luther selbst zu schreiben und ihn wegen der Rechtfertigung durch den Glauben zu fragen. (Kolde Anal. 441.)[1] Ueber Luthers Antwort schrieb er ganz glücklich an Magenbuch. Sein ganzes Leben bewahrte er Luther dieselbe Hochachtung und Liebe, welche aus dem eingehenden Studium von Luthers Schriften ihre Nahrung zog und auf der Erkenntniß beruhte, daß Luther „nach der Nacht des Mittelalters das dürre Ackerfeld Christi mit paulinischem Samen wieder befruchtet habe". In aller Stille Gründer und Pflanzer des Lutherthums in Ulm und Umgegend, starb er 1544.

Nur wenig ist uns über die Beziehungen Luthers zu zwei andern Ulmern bekannt. Der eine ist Nicolaus Mayer, Schulmeister in Wittenberg 1536 (Kolde S. 282), und Bernhard Besserer, Bürgermeister in Ulm, dem Luther 1539 am 18. April Moriz Kern von Augsburg als Pfarrer für das Ulmer Gebiet empfahl. (De Wette 5, 177.)

Unter den Juristen findet sich nur Johann Sichard von Tauberbischofsheim, Professor zu Tübingen 1535—52, unzweifelhaft wenigstens für einige Zeit im Verkehr mit Luther. Im Sept. 1523

[1] Hieron. Candelphius ist Dr. Hieron. Gandelfinger von Eßlingen, Augustiner, 1495 in Tübingen. Roth, Urk. d. Un. Tüb. 530, Nr. 46, vgl. Württ. Jahrb. 1856, 97: 1515 Dr. Gandelfinger that bei St. Lienhart seine erste Predigt am Sonntag vor Michaelis den 23. September.

schrieb er an Luther, daß der Senat in Freiburg den Studenten den Verkehr mit Luther untersagt habe. (De Wette 2, 411.) Später blieb er in der Stille der katholischen Kirche zugethan, deren Mißbräuche er kannte, aber in gelinder Weise gehoben wissen wollte. (Stälin 4, 402.)

Als Notar diente Luther bei seinen Verhandlungen mit dem Cardinal Cajetan Gall Kunigender von Herbrechtingen. (De Wette Seidemann 6, 686.)

Ein eigenes Capitel verdienen

5. die Beziehungen Luthers zu Herzog Ulrich und einigen andern hohen Herrn aus Württemberg.

Ueber Württemberg und sein Fürstenhaus hatte Luther vielleicht durch seinen Kurfürsten Friedrich, der sich offenbar Eberhard im Bart zum Vorbild genommen, worüber mehr an einem andern Ort, Manches vernommen. Jedenfalls ist sicher, daß Melanchthon Luther Württemberg und sein Fürstenhaus noch von einer andern Seite kennen lehrte, als dieß von Emser in Erfurt geschehen war. Aus Luthers Tischreden ed. Förstemann 4, 174 ist bekannt, daß Melanchthon einmal bei Tisch Luther jene Geschichte, die das Lied „Preisend mit viel schönen Reden“ verherrlicht, mittheilte und erzählte, wie das württembergische Volk seinen Eberhard als pater patriae verehrte. Herzog Ulrich trat zum erstenmal 1524 mit Luther in Verkehr durch Bernhard von Hirschfeld, einen mit Luther vertrauten sächsischen Edelmann. Er beauftragte ihn am 23. Januar 1524, Luther als „einem gerühmten wahrhaftigen christlichen Lehrer des heiligen Evangeliums“ ein Exemplar seiner Bitte an den Reichstag zu Nürnberg (eröffnet 14. Januar) um ein offenes Verhör zu überreichen. (Stäl. 4, 234.) In Marburg, wohin Ulrich am 30. September 1529 Abends zum Colloquium kam, (Hedios Itinerar, Zeitschrift für Kirchengeschichte 4, 418) lernte er Luther, Melanchthon und Brenz persönlich kennen. (Stälin 4, 337.) Herzog Ulrich hatte es dabei über sich genommen, den bösen Handel mit Johann Agrikola, der so manche ungeschickte Händel angestiftet, einstweilen zu vergessen. Im Anfang 1529 hatte nämlich Agrikola seine 300 deutschen Sprüchwörter herausgegeben und auf dem Reichstag zu Speier ein Exemplar davon dem Landgrafen Philipp von Hessen übergeben. Leider hatte

Agrikola zu dem Sprüchwort: „Wenn Gott ein Land strafen will, gibt er ihm einen Tyrannen und Wütherich“, Herzog Ulrich als Beispiel angeführt. Er berief sich auf den armen Cunz und Hans von Hutten. Das erregte nun der beiden befreundeten Fürsten, Philipps und Ulrichs Zorn im höchsten Grad. Am 18. Juli beschwerte sich der Landgraf beim Kurfürsten von Sachsen über die Unbilligkeiten, welche Luther und die Seinen sich gegen fürstliche Personen zu Schulden kommen lassen. Jener habe seinen Schwiegervater, Herzog Georg von Sachsen, mit Schmachworten angegriffen. (Wider den Meuchler zu Dresden.) Auch Eisleben (Agrikola) habe in seinen Sprüchwörtern den guten verjagten Herzog Ulrich von Württemberg mit etlichen Schmachworten mit Unwahrheit hart angefasset, „und wenn es auch wahr sein sollte, was er über ihn geschrieben, so hätte er doch als Evangelischer billiger, wie sie uns lehren, seines Nächsten Schande zudecken und nicht so öffentlich vor der ganzen Welt ihm vorrücken sollen“. Zugleich hielt der Landgraf Agrikola selbst sein Unrecht vor. Dieser, tief erschrocken, that am 24. Juli demüthig Abbitte. Der Kurfürst antwortete kühl, Luther und Agrikola werden sich selbst zu verantworten wissen. (26. Juli.) Philipp schickte ihm darauf Agrikolas Abbitte als offenes Bekenntniß seiner Schuld, er selbst „verhasse“ die Sprüchwörter als ein christlich Aergerniß. Aber dabei beruhigten sich die erregten Gemüther nicht. Ein Edelmann aus Ulrichs Gefolge, Ludwig von Passavant, ließ zur Ehrenrettung seines Herrn eine Flugschrift erscheinen: Verantwortung der Schmach- und Lästerschrift, so Johann Agrikola, Eyßleben genannt, im Büchlein „Auslegung deutscher Sprüchwörter“ wider etliche Ehrenleute ausgehen lassen. Die Schrift war Agrikolas Landesherrn, dem Grafen von Mansfeld, gewidmet. Herzog Ulrich ging es hiebei nach dem Sprüchwort: „Gott bewahre mich vor meinen Freunden“! Es war Passavant nicht genug, Ulrich gegen die Lügen, mit denen er unter die Welt gebracht werde, als einen ungerechter Weise von Land und Leuten Vertriebenen in Schutz zu nehmen. Er zog auch Agrikola in den tiefsten Schmutz, verglich ihn mit einem Hippenbuben (der Backwaaren feil hat), er übe sich in lotterischen Sprüchen und sitze im Bierkeller bei andern vollen, aus allen Landen entlaufenen Berghauern, womit er auf Luther anspielte, auf den er

allerlei häßliche Seitenhiebe führte. Diese Schrift erschien im August. Ulrich wandte sich nun, unterstützt vom Landgrafen und seinem Schwager, Heinrich von Braunschweig, an den Grafen Albrecht von Mansfeld und verlangte Bestrafung Agrikolas wegen Fürstenbeleidigung. Der Graf wandte sich in seiner Verlegenheit an Luther um Rath, der nun am 9. September an den Grafen schrieb, was Agrikola etwa an Herzog Ulrich gesündigt, sei durch das bös giftige und listige Buch von Passavant reichlich aufgewogen. Die Fürsten sollen wohl bedenken, daß sie ebenso sehr Agrikola als ihn angegriffen und nicht so „katzenrein“ auf den armen Mann eindringen. Zu Agrikolas Sprüchwörtern stellte sich Luther ganz neutral, aber es verdroß ihn und Melanchthon, daß der Landgraf es gestattete, daß „solch ein schändliches Büchlein ausgehe, nachdem Agrikola sich so demüthig verantwortet habe“. Er drohte, künftig sich selbst mit Passavants Büchlein zu beschäftigen. Auch für Agrikola setzte er eine derb und deutlich gehaltene Verantwortung auf, die Agrikola noch feilen und mildern sollte, damit sie Graf Albrecht den Fürsten übersenden könne. Ja Luther drehte jetzt den Stiel um und verlangte vom Landgrafen die Bestrafung Passavants, der ein Lügenbuch gegen die Wittenberger habe ausgehen lassen. Zugleich sprach Luther Agrikola am 9. September Muth ein, es sei nicht so böse, als die Fürsten es machen wollten, und bedauerte seine allzu demüthige Abbitte, fortan solle er seine Sache recht führen. (De Wette 3, 502—507.) Das wirkte. Passavant selbst bereute seine Schrift, (res eo rediit, ut vellet se hoc non fecisse, quod fecit. Kawerau Agrikola 115.) Fortan trug man Sorge, Luther nicht mehr ins Spiel kommen zu lassen. Hatte man auch in Marburg über die Sache geschwiegen, so verwand doch Herzog Ulrich den Unglimpf nicht, auch als Agrikola in der zweiten Auflage 1534 alles Anstößige aus seinem Buch beseitigt hatte. Im März 1536 wandte sich Philipp von Hessen an Melanchthon, der Agrikola zu einer Abbitte bei Herzog Ulrich bewegen mußte, obgleich ihm der Handel kleinlich und der beiden Fürsten nicht ganz würdig erschien. Wirklich schrieb Agrikola am 13. April die verlangte Abbitte, berief sich aber darauf, daß er in seinem Buch den Berichten der eigenen Verwandten Ulrichs (wohl der Ulrich nicht günstigen Herzoge von Baiern) und etlichen

vom Adel (Hutten) gefolgt sei, also bona fide gehandelt. Auch habe er auf Passavants Schrift nicht geantwortet, so daß der Schimpf auf ihm sitzen geblieben sei. Er hielt dem Herzog Davids Vorbild vor, der seinen Feinden viel vergeben habe. Melanchthon ließ ein Exemplar dieser Abbitte durch den Landgrafen, das andere durch Erhard Schnepf an Ulrich gelangen. Herzog Ulrich hatte „nit gar ungefallen“ daran, aber am 6. Mai verlangte nun Philipp von Göppingen aus von Melanchthon, Agrikola soll öffentliche Abbitte thun und, wie er es dem von Dienheim gegenüber gethan, bekennen, er habe eine Narrheit begangen, Herzog Ulrich Unrecht gethan und es soll ihn sein Leben lang „gerauen“. (Nach Kawerau Agrikola 109—117, Zeitschrift für Kirchengeschichte 4, 141.) Das Ende dieser verdrießlichen Sache ist nicht aufgeklärt, jedenfalls ist sicher, daß man von der verlangten öffentlichen Abbitte Abstand nahm.

Auch bei einem andern Anlaß konnte Luther nicht ohne Weiteres zu Gunsten Ulrichs sprechen, so wenig als Melanchthon. Als Landgraf Philipp mit dem Kurfürsten Johann Friedrich zu Weimar im April 1534 wegen der Zurückführung Herzog Ulrichs verhandelte, waren auch Luther und Melanchthon zugegen. Sie boten Allem auf, um den Landgrafen zu bewegen, daß er den gemeinen Landfrieden nicht breche und dem Evangelium einen Schandfleck anhänge. (Köstl. 2, 291.) Der Landgraf wurde darüber roth vor Zorn. Erst nach dem Sieg bei Lauffen, als die Besorgniß wegen eines allgemeinen Kriegs verschwand, konnte sich Luther beruhigen und sich der Wiedereinsetzung Ulrichs freuen. Er schrieb an Justus Menius am 14. Juli (De Wette 4, 551): Gaudemus, Landgravium salvis rebus et pace parta rediisse. Deus est manifestus in causa, qui contra omnium spem nostrum metum in pacem convertit. Freilich erweckte die Berufung Blaurers zur Reformation Württembergs bei Luther Besorgniß. (1534 17. Dezember, De Wette 4, 574.) Aber allmählig verschwand dieselbe, das Verhältniß zu Herzog Ulrich wurde ein sehr freundliches. Sein Auftreten in Schmalkalden machte offenbar einen günstigen Eindruck, als er am 8. Februar 1537 dahin gekommen war. Schon Ulrichs Aeußerung bei einem Rangstreit: „Ihr könnt mich hinter den Ofen setzen, nur wollen wir den Zweck unserer

Zusammenkunft durchführen", mußte ihm die Herzen gewinnen. Luther trat Ulrich näher, speiste mit ihm beim Landgrafen, ja als Luther so schwer am Stein litt, gab ihm Herzog Ulrich ein Mittel gegen dieses Leiden. (Stälin 4, 414.) Sehr erwünscht wäre für das Verhältniß Luthers zu Herzog Ulrich der noch fehlende Brief Luthers an Ulrich vom November 1538. (Kolde Anal. 333.)

Von andern hohen Herrn aus dem heutigen Württemberg, mit denen Luther in Berührung kam, sind zu nennen:

1) Graf Sigismund von Hohenlohe, humanistisch gebildeter Domdekan zu Straßburg und Verfasser des Kreuzbüchleins, vgl. theol. Studien 1880, 180. Er ließ Luther 1527 Ende März durch Gerbel von Straßburg aus grüßen. Gerbel berichtete Luther, Sigismund lasse die Schriften Luthers ins Französische übersetzen und schicke sie Margareta v. Alençon, der Schwester Königs Franz von Frankreich. Er ließ Luther bitten, er möchte Margareta durch ein Büchlein zu treuem Festhalten am Bekenntniß des Evangeliums ermahnen. Als Sigismund 1532 (im Auftrag des französischen Hofes) an den sächsischen Hof reisen wollte, versprach Luther, ihn beim Hof zu empfehlen. (Kolde, Anal. 86, De Wette 4, 272.)

2) Graf Ludwig von Oettingen schrieb an Luther 1539 am 27. Juli, er wolle sein Land reformiren und Georg Karg zum Pfarrer bestellen, welchen Luther ordiniren sollte. (Kolde Analecta 342.) Luther antwortete am 12. August dem Grafen. (De Wette 5, 400.) [Karg, schon in den antinomistischen Streit verwickelt, gab später Anlaß zum Streit über den thätigen Gehorsam Christi.] Am 15. Juni 1544 bat Graf Ludwig von Flochberg aus (O.A. Neresheim, wo die Ruinen der alten Burg noch stehen) Luther und Melanchthon, sie möchten Martin Keiser, welchen er zum Kirchendiener angenommen, zu seinem Amt ordiniren. Keiser wurde ohne Zweifel des Grafen Hofprediger. Als solcher begann er ähnlich wie Strauß 1556 gegen das Zinsnehmen zu eifern, weshalb Schnepf gegen ihn schrieb. (Hartmann Schnepf S. 85.)

6. Luther und die Bauern in Schwaben 1525.

Im Anfang des Jahres 1525 hatten die Bauern in Schwaben ihre Forderungen in den 12 Artikeln wohl unter Beihilfe des Predigers Christoph Schappelers in Memmingen formulirt und unter den Schiedsrichtern, die sie zum Austrag ihrer Sache begehrten,

in erster Linie Luther, Melanchthon, Bugenhagen, dann Osiander und die Prediger von Straßburg, Zürich und Lindau vorgeschlagen. Die zwölf Artikel, wie fast sämmtliche Beschwerdeartikel der schwäbischen Bauern (vgl. die Correspondenz Ulrich Arzts, Hauptmann des schwäbischen Bundes, herausgegeben von Dr. Wilh. Vogt in der Zeitschrift des hist. Vereins für Schwaben und Neuburg, Band VI, VII, IX, X) beweisen im Verein mit dem Vorschlag von Schiedsrichtern, wie es den Bauern wirklich um die Predigt des Evangeliums zu thun war. Mit der Bitte um ein Gutachten sandten die Bauern an Luther die 12 Artikel, welche bald Deutschland durchflogen. Er konnte den Geist der Mäßigung und Milde in denselben nicht verkennen; die klare, einfache Darlegung der in keiner Weise ungeheuerlichen Forderungen der schwäbischen Bauern gab denselben jene durchschlagende und überzeugende Wirkung, daß fortan die 12 Artikel das eigentliche Programm der Bauern bildeten. Ebenso klar mußte Luther sein, daß er hier andere Leute als Thomas Münzer und „die himmlischen Propheten" vor sich hatte. Diese Schwaben wollten sich nicht über das geschriebene Wort Gottes erheben, sondern dasselbe als Quelle göttlicher Rechtsordnung anerkennen. Luther schrieb deswegen noch Ende Januar (Köstlin a. a. O. zw. A. 1, 736) die Flugschrift: „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben". Mit strafendem Ernst wandte sich Luther zunächst an die Obrigkeiten. Denn solchen Aufruhr verdanke man den Fürsten und Herren, besonders den blinden Bischöfen, den tollen Pfaffen und Mönchen, welche wider das Evangelium wüthen und die weltliche Gewalt nur dazu anwenden, zu schinden und zu schlagen, um ihre Pracht und Hochmuth zu führen, bis der arme gemeine Mann es nicht mehr länger tragen könne. „Ihr müßt anders werden und Gottes Wort weichen" ruft er ihnen zu. Sie sollen in dem Bauernaufstand Gottes Strafgericht sehen. Im Unterschied von den „Mordpropheten", wie Münzer, kann sich Luther darauf berufen, daß er stets zum Gehorsam gegen die Obrigkeit gemahnt. Zwar spreche in den Artikeln der Bauern mehr der Eigennutz (resp. die Sorge um zeitlichen Nutzen), als die Liebe zum Evangelium. Aber den ersten Artikel: „Predigt des Evangeliums und Pfarrwahl" könne man

den Bauern nicht abschlagen. Auch die andern Artikel, so leibliche Beschwerung enthalten, als Leibfall und Auffatz, seien billig und recht. Denn die Obrigkeit habe nicht ihren Nutzen und Muthwillen an den Unterthanen, sondern den Nutzen und das Beste der Unterthanen zu suchen. Nun wendet er sich an die Bauern, es sei allerdings schwere Schuld der Obrigkeit, das Evangelium zu wehren, aber die Bauern sehen nur den Splitter in dem Auge der Obrigkeit, aber nicht den Balken im eigenen, indem sie in Gottes Recht greifen und der Obrigkeit Recht und Gewalt sich anmaßen. „Darum seid ihr viel größere Räuber denn sie. Ich sage, es seien etliche Mordpropheten unter euch gekommen, die durch euch gerne wollten Herren der Welt werden und nicht darnach fragen, daß sie euch führen in Fahr Leibs, Guts, Ehre und Seele". Das Unrecht dulden sei christliches Recht. Gegenüber von Kaiser und Papst, die gegen das Evangelium getobt, habe er nie das Schwert gezückt, Rache begehrt oder Aufruhr angefangen, sondern es Gott heimgestellt und das Evangelium sei dabei fortgegangen. „Nun fallet ihr nur darein, wollet dem Evangelio helfen und sehet nicht, daß ihr es damit aufs allerhöchst hindert und verdrucket. . . . . Ob alle eure Artikel natürlich recht und billig wären, so habt ihr doch das christlich Recht vergessen, mit Geduld und Gebet gegen Gott seine Sache zu führen, sondern mit eigener Ungeduld und Frevel vorgenommen, der Obrigkeit abzudringen und mit Gewalt zu erzwingen, was auch wider Landrecht und natürliche Billigkeit ist." Im einzelnen erkennt er der Gemeinde das Recht zu, einen Pfarrer zu wählen, aber wenn die Pfarrgüter von der Obrigkeit kommen, habe die Gemeinde demüthig um einen evangelischen Pfarrer zu bitten; wird er ihr verweigert, dann mag sie selbst einen wählen, aber muß ihm auch Unterhalt geben. Wolle man ihnen das Evangelium wehren, so sollen sie fliehen und das Evangelium im Herzen bleiben lassen. Den zweiten Artikel: „Zutheilung des Zehntens an die gewählten Pfarrer und des Ueberschusses an die Armen" erklärt er für Raub an der Obrigkeit, welcher der Zehnte gehört. Der dritte Artikel: „Aufhebung der Leibeigenschaft" gehe aus fleischlicher Auffassung der christlichen Freiheit hervor. Der Leibeigene habe kein Recht, sich seinem Herrn zu entziehen. Die andern

Artikel sollen durch Rechtsgelehrte entschieden werden. Zu diesem Zweck schlug er den Bauern ein Schiedsgericht von Grafen und Herrn aus dem Adel und Rathsherren aus den Städten vor. — Den Weg des Schiedsgerichts wollten die Bauern, welche Ende März für gütlichen Austrag und Belehrung zugänglich waren, in ihren Verhandlungen mit dem schwäbischen Bund einschlagen, aber sie wurden schändlich betrogen. Nachdem das Bundesheer gerüstet war, brach man die Verhandlungen ab. Das Würgen und Schlachten unter dem „Bauernjörg" begann, und der Widerhall war die Gräuelthat in Weinsberg am 16. April. Als Luther, der auf der Reise durch Thüringen auch die von Münzer erregten Bauern kennen gelernt, diese That erfahren, da schrieb er „wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern". Es war eine Schrift, erfüllt vom Geiste Moses und Elias, denn es galt das Unrecht, das noch dazu trotzig auf Gottes Wort pochen wollte, mit dem Schwert, mit „Stechen, Schlagen und Würgen" niederzuschlagen. Das Büchlein gab den „wüthigen Tyrannen", den „Junkerlin" und den Feinden des Evangeliums eine willkommene Handhabe, schonungslos zu morden und zu schlachten und zugleich häufig das Evangelium mit auszurotten. Man darf wohl sagen: Hätte Luther statt Münzer und seine Bauern die Führer der württembergischen Bauern gekannt, hätte nicht die unselige That von Weinsberg auf die ganze Bauernbewegung in Süddeutschland einen blutigen Schandfleck geworfen, Luther hätte wohl dieselbe Sprache der Mäßigung und Erbarmung geführt, wie wir sie aus dem Munde eines Brenz, der doch auch mitten in das Feuer der Bauernbewegung hinein gesehen, vernehmen. S. Oechsle, Beiträge zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 442 ff. Der Sendbrief vom harten Büchlein wider die Bauern zu seiner Rechtfertigung wäre ihm erspart geblieben, wenn er schon in der vorhergehenden Schrift so schön und dringend zur Barmherzigkeit gegen die Verführten gemahnt hätte, wie ers nun zum Besten der Besiegten that.

7. Luther und die Reichsstädte, auch die Universität Tübingen.

1. Eßlingen. In der Fastenzeit 1523 hatte der Pfarrer Balthasar Sattler in Eßlingen einen Hirtenbrief an die Gemeinde

mit seinen sechs Helfern erlassen. Fast gnädiger als Kaiser und Papst bot er den Lutheranern Verzeihung an, aber drang streng auf Fasten und Beichte und setzte so die päpstliche Buße an die Stelle des Glaubens an Christi Versöhnung. Die Eßlinger sandten diesen Brief an Stiefel und dieser an Luther, der nun am Sonntag nach Dionysii 11. Oktober den schönen Brief an die Eßlinger erließ: Ein Sendbrief und Verantwortung etzlicher Artikel an eine christliche Gemeinde der Stadt Eßlingen. (De Wette 2, 416.) Luther hätte es nicht für nöthig gefunden, auf solch „lose, arme Artikel des Eßlinger Seeltyrannen, des blinden Pfarrers, der ein Wolf sei", zu antworten, aber weil es so herzlich begehrt werde, so zeigt er ihnen den Werth von Fasten und Beichte. Sie sind gut, wenn es frei geschieht, aber versöhnen die Sünder nicht, das kann allein Christi Blut. Er verweist sie auf seine Büchlein von der christlichen Freiheit, von Klostergelübden, guten Werken und Meiden der Menschenlehre, wünscht aber vor Allem, daß Jedermann Pauli Briefe lese. Später siegte in Eßlingen die Zwinglische Richtung. Im Jahr 1535 aber, als Gereon Sailer und Caspar Huber bei Luther in Wittenberg gewesen und mit ihm wegen des Abendmahls verhandelt hatten, drücken Rath und Prediger zu Eßlingen am 19. August ihre Freude über den Erfolg dieser Gesandtschaft aus und bitten Luther, sie wie ihre Freunde zu Augsburg als arme christliche Brüder in dem Herrn anzunehmen. Sie wollen sich mit ihren Predigern mit göttlicher Hilfe nach dem reinen und klaren Worte Gottes halten und alle ärgerlichen Secten meiden. (Burkhardt l. c. 238, Keim Eßl. 121.) Nach Keim hätte Luther zuvor schon an die Eßlinger Prediger einen Brief gerichtet, worin er sie als Brüder und Mitdiener am heil. Evangelium anerkannte, so lange sie im Glauben und rechten Verständniß bleiben. Im Briefe Otthers an Brenz vom 26. August (s. oben Otther) steht nichts davon. Jedenfalls fehlt der Brief. Rath und Bürgermeister zu Eßlingen antwortete Luther am 5. Oktober 1535 und freute sich der gewonnenen Einigkeit. Der Teufel habe sich der bisherigen Uneinigkeit hochgerühmt und gleich geschrieen: „Hui gewonnen"! Ueber die Erfolge der Wittenberger Concordie in Eßlingen berichtete Bucer am 21. Juli 1536, Sailer im Oktober an Luther. (Burkhardt l. c. 255, 267.)

2. Hall hatte auf dem Reichstag in Speier 1529 sich unentschieden benommen und den Reichstagsabschied angenommen. Die Schuld davon lag am Rath, in dem noch einige Altgläubige saßen. Alsbald wurde der eine Gesandte Büschler zurückgewiesen, 4 Rathsglieder mußten austreten, Hall entschuldigte sich am 20. Mai bei den in Nürnberg versammelten evangelischen Ständen wegen seiner Haltung in Speier, aber die Sache hatte solches Aufsehen gemacht, daß Luther im Mai schreiben konnte, Hall habe, wie andere Städte, vorher das Evangelium fast vor Liebe fressen wollen, nun aber sei es plötzlich und leichthin umgefallen. (De Wette 3, 465, Ney, der Reichstag in Speier 199, Keim, schwäb. Ref.-G. 101.)

3. Isny. Rath und Bürgermeister zu Isny hatten 1537 an Luther geschrieben, als ob er mit Abschluß der Wittenberger Concordie sich den Schweizern genähert und von seiner Meinung gewichen wäre. Luther sah sich am 27. Dezember 1537 genöthigt, diese Meinung zu widerlegen. (De Wette 5, 88.) 1543 gab er dem nach Isny als Nachfolger des Paul Fagius berufenen Johann Marbach von Lindau ein Zeugniß mit. (De Wette 5, 543.)

4. Reutlingen. Ueber die Gesandtschaft der Reutlinger an Luther Ende 1525 s. oben Alber. 1526 am 4. Januar (nicht 5.) schrieb Luther den Reutlingern. Seine Freude über diese Gesandtschaft spürt man aus dem Briefe von Justus Jonas an Johann von Dolzigk, der zeigt, wie die Reutlinger Boten in Wittenberg auf die ungemeine Ausbreitung der Zwinglischen Abendmahlslehre im Süden aufmerksam machten, wie groß der Eindruck war, den Zwinglis und Oekolampads Abendmahlsschriften 1525 gemacht, wie sie Luther dringend baten, gegen Zwingli zu schreiben. (Kolde Anal. 79.) Luther ermahnte die Reutlinger, sorgfältig beim Worte Christi zu bleiben gegenüber von Karlstadt und den Schweizern. (De Wette 3, 79.) Das muthige Bekenntniß, das Reutlingen durch Unterschrift der Augustana Dank dem Einfluß Albers und des trefflichen Bürgermeisters Jodocus Weiß abgelegt, theilte Jonas 1530 am 29. Juni Luther mit, der nun am 6. Juli Nicolaus Hausmann davon berichtete. (Burkhardt 179, De Wette 4, 70.) Wieviel die Reutlinger bei Luther galten, beweist der Umstand, daß er ihnen am 29. Mai 1536 selbst über die Wittenberger Concordie berichtet. (Dieser Brief Luthers fehlt. Kolde Anal. 262.)

Die Reutlinger waren nun in der Lage, den Nürnbergern die ganze Sache lichtvoll und sachgemäß auseinander zu setzen. (Kolde 235. Vor 12. Juli 1536.) Ihre Freude über das Einigungswerk sprachen sie Luther am 13. September 1536 aus. Die Artikel: das Nachtmahl und Kindertaufe „lassen sie sich für fast angenehm und ganz wol gefallen". Das Beichtexamen wollen sie wieder herstellen. (Kolde Anal. 263.)

5. Ulm. Die Reformation in Ulm unter Leitung des abwendig gewordenen Sam betrachtete Luther mit einigem Mißtrauen. Im Mai 1529 spricht er die Besorgniß aus, weil noch viele Feinde des Evangeliums in Ulm seien, möchten 1 oder 2 Männer, die sich hervorthun, die ganze Stadt umbkehren. (De Wette 3, 465.) Am 5. Dezember 1530 weiß Luther, daß Ulm den Reichstagsabschied von Augsburg nicht annimmt und „constanter cum principibus (sc. evangelicis) fortiter vero adhaeret". (De Wette 4, 200.) Aber am 26. August 1531 klagt er Amsdorf, zu Ulm regiere der Teufel durch die Feinde des Sakraments, der Taufe und des Glaubens, d. h. Zwinglianer, Wiedertäufer und Altgläubige. (De Wette 4, 293.) Doch sollte auch hier nach Sams Tod durch die Concordienverhandlung eine Wendung zum Besseren eintreten, besonders unter dem Einfluß des Bucerisch gesinnten Martin Frecht. Am 3. September 1535 schrieben Bürgermeister und Rath, am 13. September die Prediger an Luther und baten ihn um Förderung der von Gereon Sailer und Caspar Huber angebahnten Verständigung über das Abendmahl. (Burkhardt l. c. 239, Keim 323 f.) Am 5. Oktober beantwortete Luther diesen Brief und lud die Ulmer zu dem bevorstehenden Convent ein. (De Wette 4, 693. 6, 444. Keim 324.) Am 31. Oktober 1536 berichten Luther Bürgermeister und Rath, einige Tage später die Geistlichen die Annahme der Wittenberger Concordie. (Burkhardt l. c. 270, vgl. Keim, 343. 346.) Es lief dabei einige reservatio mentalis mitunter, (s. Keim l. c.) die es begreiflich macht, warum Luther den Brief der Ulmer am 14. November 1536 etwas kurz und kühl beantwortete und den Wunsch aussprach, die Concordie möchte allenthalben „treulich und gründlich" bestätigt werden. (De Wette 6, 31.) Das Schreiben der Ulmer hatte auf Luther offenbar den Eindruck gemacht, daß dort nicht alles ganz lauter war. Die Ulmer fühlten

auch etwas derart aus Luthers Brief heraus, weshalb Frecht sich gedrungen fühlte, durch Neobolos am 9. Dezember 1536 die Ulmer zu rechtfertigen. Hatte doch Neobolos Frecht über Luthers Stimmung gegen die Ulmer klaren Wein eingeschenkt (scribis charissimi doctoris Lutheri motum stomachum et, quasi vel impudentia vel malitia quadam nos hanc concordiae causam agamus, suspiciones Kolde Anal. 280). Aber noch 1543 schrieb Luther an die Venetianer, die Ulmer hätten den alten Sauerteig noch nicht ganz ausgefegt, doch sei die öffentliche Lehre gesund. (De Wette 5, 567.)

6. Mit der Universität Tübingen konnte Luther, so lange sie noch unter der Herrschaft des alten Glaubens stand, nicht in Beziehung treten. Erst als nach der Rückkehr Herzog Ulrichs eine vielfache Neubesetzung der Lehrstellen und eine neue Organisation auch einen neuen Geist nach Tübingen brachte, war es möglich, daß auch Luther mit der Landesuniversität verkehrte. Freilich haben wir davon nur sehr wenige Spuren. Anfang Juni 1538 gab Luther der Universität ein Gutachten über die Frage, ob auch die vom Papst nicht bestätigten Hochschulen academische Grade ertheilen können. (Burkhardt l. c. 303.) Im November sprach er seine Freude darüber aus, daß Johann Forster von Augsburg als Lehrer der hebräischen Sprache nach Tübingen berufen sei. Letzterer freilich konnte sich in Tübingen nur bis 1540 halten, da er lieber bei Alber in Reutlingen als bei Paul Phrygio in Tübingen das heil. Abendmahl empfangen wollte und in seinen Vorlesungen gegen Oekolampadius und Blaurer loszog. (De Wette 5, 132. Schnurrer 392. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evang. theol. Fakultät der Univ. Tübingen 10—12.)

8. Luthers Schüler.

Um festzustellen, welche Württemberger in Wittenberg von Luthers Geist berührt wurden und so in die Heimath die Ströme lebendigen Wassers, die von Luther ausgingen, zurückgeleitet oder auch in andern Ländern den dürren Boden befruchtet, ist das Nächstliegende, die Matrikel der Universität Wittenberg, welche Förstemann in seinem Album der Universität Wittenberg abdrucken ließ, zu befragen. Deswegen hat Professor Jul. Hartmann die Wittenberger Studenten aus den Jahren 1502—1546 vom Boden-

seegebiet in den Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees 4, 95 (1873) die aus Ulm und Oberschwaben in den Verhandlungen des Vereins für Ulm und Oberschwaben VII, 41 (1875), die aus Franken in der Zeitschrift des hist. Vereins f. w. F. IX, 235 ff. (1872) in dankenswerther Weise zusammengestellt. Allein an einer Uebersicht über ganz Württemberg fehlt es noch, auch müssen wir uns hier auf die Zeit von Luthers Thätigkeit in Wittenberg von 1509 bis Februar 1546 beschränken. Freilich erwächst unserer Arbeit aus unserer Quelle eine dreifache Schwierigkeit, welche ihren Werth bedroht: 1) bestimmt die Matrikel gar nicht die Facultät, in welche die Studenten eintraten; die unmittelbaren Schüler Luthers, die Theologen, lassen sich also nicht ausscheiden; 2) läßt sich nicht feststellen, welche unter den Wittenberger Studenten wirklich Luther gehört haben. Allein von 1518 an läßt sich sicher annehmen, daß die von Württemberg nach der Luther-Universität wandernden Studenten von Luthers Namen dorthin gelockt wurden und auch, wenn sie ihn nicht alle selbst gehört, doch unter dem Einfluß seines Geistes standen; 3) ist die Ortsbestimmung in der Matrikel oft so ungenügend, in einzelnen Fällen auch sicher falsch, z. B. wo bei Diöcesangrenzen die Diöcese angegeben ist, vgl. Bonfeld. Besonders schwierig ist es, Sicherheit bei vielfach vorkommenden Ortsnamen zu gewinnen, wie bei Hallenses, Neostadienses oder ex Nova civitate, ex Rota. Hier mußte oft der Familienname entscheiden. So ist sicher, daß die Studenten Priester (1511) und Kulo (1502) aus Halle in Westfalen, die Ludwiger 1532 und 1544 von Halle an der Saale stammen; 4) über den späteren Lebensberuf der Studenten gibt die Matrikel selbstverständlich Nichts. Ich habe es, so gut es meine beschränkten Mittel erlaubten, aus Binder, Kirchen und Lehrämter, Georgiis Dienerbuch und Fabers Familienstiftungen festzustellen gesucht und darum auch einige Nichtwürttemberger, die in Württemberg thätig waren, aufgenommen. Die lokalkirchengeschichtliche Forschung wird in dem nachfolgenden Verzeichniß eine willkommene Quelle begrüßen und zugleich ihre Lücken in Bezug auf Nr. 4 ergänzen. Eigenthümliche Gefühle überkommen den Leser beim Blick auf die zahlreichen Namen aus streng katholischen Orten Oberschwabens wie Buchau, Waldsee, Wangen, Weingarten, Wurzach, Zeil.

Aichstetten OA. Leutkirch: Peter Feurer 1545. — Altshausen: Balthasar Voll 1515, Joh. Swiger 1519, auch in Freiburg 1519 W. V. J. 3, 187. — Backnang: Seb. Werner 1523, 1520 in Tübingen, auch Schmid genannt, Famulus; Roth 619. — Beutelsbach: (Weydelsbach Diöz. Const.) Thomas Reyner 1522. — Beutingen (Langenb. OA. Oehr.) Georg Zehlen (?) — Biberach: Johann Steffann (von Warthausen 1521 in Freiburg; W. V. J. 3, 188.) 1523. Jakob Schopper 1540, wird Abendprediger, dann Senior in Biberach † 1547. — Bitzfeld (Bulzfeld Diöz. Herbip.) Conrad Hoffmann anno? — Blaubeuren: Valentin Magenbuch 1510. Johann Bub. 1515, 1499 impress. librorum; Roth, Urk. der Un. Tüb. 544. — Johann Magenbuch s. oben 1518. — Blaufelden: Johann Bartholomäi 1543. — Bondorf OA. Herrenberg: Conrad Gengebach 1517. (Eher Bondorf bei Villingen Bad.) — Bonfeld OA. Heilbronn: (Boffeld Diöz. Herbip. im Album, allein doch wohl Bonfeld in der Wormser Diözese.) Wolfg. Hön. 1519. Bopfingen: Blasius Baumann 1524. Elias Rhedarius (Wagner) 1540. — Brackenheim: Michael Sich, Martin Morgenmues 1520. Hippolyt Binder 1522. — Buchau: Nic. App, Peter Annesser 1519. Buchhorn: (Friedrichshafen) Felix Reiter 1522, vergl. Felix Heinler 1520 in Freiburg W. V. J. 3, 188 in Tübingen 1533. J. U. D. 1535 Roth l. 659. — Calw: (Calw Diöz. Const.?) Georg Rilen 1517. — Cannstatt: Caspar Rudolf 1520. Crailsheim: Georg Adelmann (die Herrn Adelmann von Adelmannsfelden hatten damals eine Wohnung in Crailsheim), Leonhard Schuler 1539. Seb. Hübner (Pfarrerssohn von Wallhausen) 1540, Veit Rüttelhuedt 1540, in Tübingen 1537, Rector der Schule in Crailsheim 1545—56, Pfarrer in Marienkappel † 1562, Veit Hain 1540, Johann Ziegler 1545, 1548 Pfarrer in Onolzheim, 1549 in Altenmünster, zuletzt in Westgartshausen. — Creglingen: Martin Folk, Nic. Fessel 1515, Abrah. Grösler 1544. — Dietenheim OA. Laupheim: Johann Gorthof 1522. — Eichen (Ober-Unter) OA. Stuttgart: Johann Cedar 1518. — Ellwangen: Hieron. Unbehauen, Luc. Strobel 1523. — Eßlingen: Joh. Birklin 1514, Jakob Bombast 1522. (Jak. B. Pfarrer in Hedelfingen 1515 in Freiburg W. V. J. 3, 187, 1525 in Tübingen Roth 638), Conrad Neuheuser 1525 (1520 in Freiburg l. c.), Heinr. Schweicker 1525 (H. Schwacker

1518 in Freiburg), Nic. Hartmann 1523, Seb. Hoterbach 1523 (richtiger Heyterbach 1521 in Freiburg), Caspar Brantzing 1523/24, Joseph Leininger, 1527 in Tübingen, von Osterdingen, Ambr. und Gregor Pecht, Ambr. in Tübingen 1530, Georg, wohl Gregor 1527, Jak. Platenhardt 1530, Marc. Raur (Eßl. Diöz. Spir.) 1531, M. Ror 1527 in Tübingen, Dionys. Roner 1542, studirt auf Stadtkosten, Prediger des Grafen von Isenburg zu Büdingen, Keim, Eßl. Ref. 133, 146. — Fürfeld: Martin Germanus 1522, Freund von Brenz, später Bucers, unterzeichnet das Syngramma 1525, Keim, Eßl. Ref. S. 118, 1536 bei der Wittenberger Concordie. — Felldorf: Franz Langwett 1509. — Gaildorf: Schenk Christoph von Limpurg 1542. — Gärtringen: Jac. Reuchli 1509, in Tübingen 1505. — Gechingen OA. Calw: Martin Spitzer 1509, Martin Pretling 1512, Joh. Sartoris 1522. — Giengen OA. Heidenheim: Jakob Refehl 1527, Melch. Preuß, Pfarrer in Plüderhausen † 1558 (Binder 265), Seb. und Joh. Lindenmeyer 1519, Rimpert Elch 1521, Ambros. Hetzler 1532 (richtiger wohl Hitzler), Jakob Herbrand 1538—43, „die schwäb. Nachteule", als Kanzler der Universität Tübingen † 1600, Herzog Realenc. 5, 627, Seb. Kies 1543, 1540 in Tübingen. — Gersbach OA. Crailsheim (Girsbach?) Johann Schönzagell 1544. — Gmünd: Veit Warbeck 1544, Magister der Un. Paris, als Mag. Veit öfters wiederkehrend in Luthers Correspondenz. De Wette 1, 172. 2, 519, 321. Ein Bericht von ihm über Luthers Einzug in Worms Walch. 15, 2182. Briefe Spalatins an ihn 6. Juni 1525 und 25. Mai 1526; übersetzt die schöne Magelona aus dem Französischen 1536, Gödecke 121, vgl. Burkhardt l. c. 14, 39. 85. 116. Paul Warbeck, Carmeliter in Nördlingen (ohne Ortsangabe, aber wahrscheinlich von Gmünd) 1518, 1522/23 Hofprediger des Grafen Karl Wolfgang von Oettingen in Harburg, Medicus, evgl. Kirche Baierns 64, 365. Keim, Schwäb. Ref. 38. Johann Geger (!. Geiger). Ludwig Szeler 1522. Conr. Poppinger 1523. Joachim Korn 1534. — Gochsen OA. Neckarsulm (Koxa): Valent. Stramann 1518. — Göppingen: Bernhard N. 1519. — Gröningen OA. Crailsheim (Grunig dioc. Herbip.): Nicol. Tillig 1523. — Grötzingen: Melchior Fuchs 1535, 1528 in Tübingen, Pfarrer in Schlaitdorf 15 . . — 1558, Binder 1, 410. — Grunbach: Anton Weidle 1521. —

Grunden ob OA. Hall? Peter Klöffel, Augustiner 1516. — Heisterkirch (Osterkirch, aber neben Waldsee und Aichstetten sicher Heisterkirch OA. Waldsee): Laur. Hufer 1545. — Hall: Andreas Erbesmann, Georg Lederer 1510. Johann Steinbach 1511. Wolfgang Volant 1513. Thomas Wiest. Bleikard Sindringer (Heidelbergensis) 1519 s. oben. Pankratius N. 1523/24. Hieronymus Lindener 1525 (Melanchthons Famulus, dann eine Zeitlang bei Chyträus in Rostock, 1559 von Melanchthon an Brenz, dessen Zuhörer er in Hall gewesen, empfohlen; vgl. seine Characteristik Anecd. Brent. 454, vgl. De Wette 3, 496. Joh. Rhedarius, (Rollwag) 1527. Joh. Stetter 1528. Peter Düring 1531. Joh. Beurlin, Wolf Michel 1528. Burkh. Stattmann 1534, 1537 in Tübingen. Georg Schumann 1541. Stephan Hoier, Wolf Etiops, Christoph Schanz, Seb. Stoll 1543 (Stoll Pfarrer in Vorbachzimmern, dann in Pfitzingen OA. Mergentheim W. V. J. 3, 170.) Wolfg. Lindener, des Hieron. Sohn. Wolfg. Ketzel 1544. — Heilbronn: Joh. Loffer 1516. Mich. Leyher 1520. Nic. Dornberg. Ruff Günther 1522. Kil. Grunbach 1534. Johann Leiherr 1535. Peter Feurer 1536. Georg Wilh. Kraute 1539. — Helfenstein: Rudolf Bock 1525 (? OA. Geisl.) — Heslachshof (Heslach diöc. Herb.) OA. Künz. Val. Schreiner 1523. — Hopfengarten OA. Künz. Seb. Steinla 1530, vgl. Stainlin von Lauffen 1520 in Tübingen. — Horb: Jakob Strauß, Dr. Basileus 1522 s. oben. — Horrheim: (Horren) Laur. Penz 1535, 1537 in Tübingen, ob von Gundelfingen? vgl. Roth 625 ad a. 1522, Pfarrer in Horrheim vor dem Interim, Binder 993. — Ilsfeld: Johann Gailing, Leonh. Neubeck 1515, geistl. Verwalter in Lauffen 1551. Barth. Scheffer, Joh. Koch (Melanchthons Famulus), Conrad Barba Kuntzle 1516. Joh. Neubeck 1525. — Isny: Joh. Strieb 1516. M. Fox 1519 (Seb. Fox 1518 in Freiburg). Anton Reuchlin 1540, in Tübingen 1538, Pfarrer in Magstadt, dann Superintendent in Markgröningen, Binder 1, 883, 923. Georg Sinbel 1540. — Ingelfingen: David Kochhaff-Chytraeus, der bekannte Professor in Rostock, 1544 (nach dem Album von Bretten, weil dort geschult). Kirchberg a. d. J.: Martin Kaufmann 1510, geb. in Pforzheim, Kaplan in Kirchberg 1534, Pfarrer in Burgstall † 1571. Wolfgang Jehn (richtiger

Kien, jetzt Köhn) 1539, Kaplan in Crailsheim 1540, Pfarrer zu Gailenkirchen 1556, Künzelsau 1563—71. Joh. Jehn 1541. Paul Talbicerus (Thalbeck heute noch Hausname in Kirchberg) 1542. — (Ob an der Jagst oder Murr?): Wolfg. Gunther 1540. — Korb OA. Waiblingen: Andr. Kuncij 15 . . — Krautheim (Crautaw): Adam Haid 1526. — Langenargen: Bart. Hugo 1514. Joh. Heinrij 1516. — Langenau: Joh. Stamler 1520, Pfarrer in Bittenfeld 15 . . 1559. Binder 1, 299. — Lauffen a. N.: Joh. Epp 1515, Dr. jur. Hofgerichtsadvokat in Tübingen † 1561 (Strylin Stiftg. S. 11). Balth. Reichenberg 1518. — Laupheim: Mich. Bleyß 1520. Alex. Gausser 1521. — Lohr (Altenlohr) OA. Crailsheim: Bart. Holoch 1525. — Löwenstein: Math. Thoma 1516. Joh. (Graf) v. Löwenstein 1532. Ambr. Tetelius 1534. — Marbach: Mich. Mhörer 1532 (1547 Untervogt in Marbach, wohl der Vater des gleichnamigen Klosterpräceptors in Maulbronn 1580), studirt 1530 in Freiburg. — Markgröningen: Joh. Schock. Melchior Jäger 1524, (von Leonberg 1520 in Tübingen) 1547 Untervogt in Blaubeuren, 1550 zu Urach, 1555 bis 1571 Vogt zu Neuffen, der Vater des berühmten Geh.-Rath Melch. Jäger von Gärtringen, vgl. Stäl. 4, 794. Jac. Breuning 1532. — Massenbachhausen: Wilh. Ade 1523. — Maibach OA. Hall (? Medebach): Conr. Scharff 1522. — Mergentheim: Johann Kaufmann 1508/9. Andr. Ruttlich (Ritlich 1516 in Tübingen) 1520. Georg Heß 1544. Joh. Müller 1545. — Mundingen (Mendingen diöc. Const.): Jak. und Joh. Stoppel 1514, in Tübingen 1512. — Nassau OA. Mergentheim: Val. Zeyß 1518. Joh. Czeyß 1519. — Neckarsulm: Conr. Moß 1510. — Neuenstadt: Joh. Hegler, Joh. Fuchsius 1522. Sig. Roßhirt 1539. — Neuffen: Joh. Fabri, Thom. Knylyn 1519. — Neuhausen OA. Eßlingen: Joh. Werner von Neuhausen 1529. Wilhelm von Neuhausen 1531, Amtmann zu Möckmühl 1533—39, zu Steinheim 1549, Hofrichter. — Obereisisheim (Obereistenheim): Karl Schram 15 . . — Ochsenhausen: Caspar Hagmayt (l. Hagmayer) 1519. — Oehringen: Caspar Huber (Huberinus von Augsburg) 1522 s. oben, Alexander Hohenbuch 1523/24, Stadtschreiber in Oehringen, Hubers Freund, Raban Eysenhut 1529. Wib. IV, 177, in Tübingen 1533. Melchior vom Klein 1539. Albert Eisen-

hut 1539, Wib. 4, 177. 1, 62, Canonikus in Oehringen. Christoph vom Klein 1541, 1556 Spitalverwalter in Oehringen. Seb. Schwend 1545, war 1544 Canonikus in Oehringen. Phil. Burgk 1545, Canonikus in Oehringen, 1555 Stiftsgegenschreiber. — Pfaffenhofen: Johann Gerock, Heilbronnensis, d. h. aus der Schule zu Heilbronn 1545. — Plieningen: Johann Dietrich von Plieningen 1531, Landhofmeister unter Herzog Christoph seit 1556, † 1570, vgl. Stäl. 4, 711. not. — Ravensburg: Oswald Böhlin 1513. Simon Hagemann 1513. Ulrich und Alban Wulffhard 1514. Jakob Essich 1515. Joh. Gelrich 1518. M. Bösser, Joh. Ebniger (Ebinger), Georg Rothbart 1522. — Reutlingen: Georg Fueß 1519 (1552—69 Pfarrer in Ebhausen). Nic. Barner 1519. Christ. Buer, Georg Bronner, Bernhard Schuster 1522. — Riedlingen: Math. Merk, Jakob Herb 1523. (Jakob Heep von Riedlingen in Freiburg 1516.) — Roßfeld OA. Crailsheim: Joh. Meder 1513. — Roth a. See: Laur. Schneider 1515/14. — Rottenburg a. Neckar: Joh. Acutus, Joh. Eicher 1523 (Schulmeister in Rottenburg, Keim, Schwäb. Ref.-G. S. 24). Joh. Jakob Hosmair, mag. tubing. 1543. — Rottweil: Joh. Georg, Joh. Wolfele 1522. Joh. Pavo 1532. — Saulgau: Peter Hugo 1523. — Schorndorf: Pank. Hyrsmann 1520, 1523 in Tübingen. — Steinach (Ober?) Joh. Geiger 1532. Andreas Knoll 1541. — Stetten (dioc. Herb. also Ober- oder Niederstetten OA. Gerabronn oder Kocherstetten) Andreas Pfundt 1520. — Stuttgart: Mart. Karther 1514, in Tübingen 1516. Seb. Badel (wahrscheinlich verschrieben für Bader s. oben) 1517. Math. Gabler 1518, 1517 in Tübingen, 1525 Dr. Med. Mart. Nädelen 1519. Mart. Cellarius s. unten. Thom. Gibeler 1522, 1517 in Tübingen, aber als Th. Gabler. Friedr. Faber 1523. Mag. Joh. Karther 1530 s. oben. Barth. Huller 1531. — Sulz: Math. Seyler 1536. — Tettnang: Jos. Witzigmann 1514. Jac. Pistoris 1519. — Tübingen: Joh. Petz 1519, 1515 in Tübingen. — Ulm: Joh. Berger 1510. Ulrich Walz 1510/11. Barth. Dalfinger 1511. Peter Burghardi 1517, 1509 in Tübingen (von Oberkirch d. h. wohl Oberkirchberg). Mart. Pfeffer, Mich. Weber 1516. Jak. Besserer, Jak. Bollinger, Joh. Kalchofen, Joh. Lutifigulus 1519, als Joh. Hafner von Ehingen in Tübingen 1518. Blas. Fischer 1522. Joh. Altensteig 1523/24. Jac. Gassenmaier, Joh. Weicker 1523. Ulrich Wieland 1523/26.

Keim, Schwäb. Ref.-G. 115, 135, 291 f. Zeno Richard (Wolfgangs Sohn f. oben) 1528. Franz Hack, Nic. Mayer 1529 f. oben. Jac. Maier 1538. Nic. Stempfle 1540. Seb. Pontanus 1541. Joh. Jac. Ledzelter (wohl Lebzelter) 1543, in Tübingen 1539. Peter Agrikola, Conr. Marchthaler, Eobald Ottosylvius (Vlmgensis?) Wolfg. Stamler 1544. Leonh. Unseld 1545. — Waiblingen: Dionys. Reuchlin 1531, 1533 in Tübingen. Joh. Krauß 1532, 1530 in Tüb., 1546 J. U. D., 1556 in Oberroth. — Waldsee: Mich. Schenk (de Baltze) 1525. Casp. Bendel 1519. Jak. Schenk 1526 f. ob. Christ. Fürstenheuser 1545. — Wangen i. Allgäu: Math. Ratzeberger, Crispian Metzfeld 1515. Math. Wyser 1516. Rud. Ratzeberger 1522. Conr. Gunckelin (ohne Ort f. oben Gunckele) 1525. Steffan Büchlin 1529. Peter Brem 1539. — Weikersheim: Laur. Scheu 1545, Bürgermeister in Weikersheim. — Weil (Wylaw): Bernhard Brenz 1532, der jüngste Bruder Johann Brenz, Anecd. Brent. 203, 285, vgl. Bernhard Brenz, Diak. in Nürtingen 1556—59, Pfarrer in Plochingen 1559—64, Diak. in Großbottwar 1567—69, Pfarrer in Thailfingen 1569—87. — Weilheim OA. Kirchheim oder Tübingen: Jak. Hereczeugk 1513/14, vgl. Jak. Herzog de Wila 1510 in Tübingen. Jak. Huber 1544. — Weingarten: Rud. Moser 1521. Georg Span 1521. — Weinsberg: Hein. Conradi 1522. — Wildberg: Joh. Fetter 1509, 1506 in Tübingen, vor dem Interim Diak. in Balingen. — Wurzach: Jak. Furer 1524. Zeil: Conrad Winer 1541. — Zell (? Kupferzell, Zell OA. Gerabronn oder Zell bei Würzburg, diöc. Herbip.): Joh. Pfaureb 1519. — Ohne Heimat: Math. Blochinger 1526. Ueber ihn Seidemann, Jak. Schenk S. 90. Aus der Nachbarschaft Württembergs: David Pithonius (Putner) von Windsheim 1543, gräfl. hohenlohischer Prediger in Weikersheim 1556, Th. Stud. aus Württb. 1880, 260. Georg Kuppelich von Feuchtwangen 1543, erster evangel. Pfarrer in Weikersheim 1546. Melchisedeck Schwarz von Dinkelsbühl 1543, Diak. in Crailsheim 1551—57, Pfarrer in Weikersheim 1557—71. Mich. Schemel (Schimel) von Rothenburg a. d. T. 1538, Pfarrer in Waldthann und Marktlustenau f. künftig OA.-B. Crailsheim.

9. Luthers Gegner.

Der begabteste und kampflustigste unter Luthers Gegnern, Johann Eck, ist zwar 1486 außerhalb Württembergs zu Eck bei

Mindelheim geboren, — er hieß Johann Maier — aber seine erste Bildung holte er sich in Württemberg. 1495 kam er zu seinem väterlichen Oheim, dem Pfarrer Martin Maier, nach Rottenburg am Neckar, wo er in den ersten Elementen der Wissenschaft unterrichtet wurde. Er behauptete sogar, bis zum 11. Jahr fast die ganze Bibel gelesen zu haben. (Nach Janssen hatte er die Bibel sogar schon im sechsten Jahr gelesen 1, 45!) Was er, der eitle Mann, von seinem 11. bis 13. Jahr Alles in Rottenburg gelesen und studirt haben will, zählt Janssen 1, 55 gläubig auf. Im Jahr 1498 kam er nach Heidelberg, im Februar 1499 nach Tübingen, wo er am 13. Januar 1501 Magister wurde. (Roth, Urk. der Un. Tüb. 543.) Seit 1510 Professor in Ingolstadt, wurde er auch von der humanistischen Richtung fortgerissen. Aber es war weniger Ueberzeugung, was ihn in die Reihe der Männer trieb, welche der Wissenschaft wieder Bahn brachen, als der Ehrgeiz, der seine Nahrung gerade auf dem Boden des damals allenthalben geschätzten Humanismus finden konnte. Dafür spricht die Art, wie er sich in Nürnberg vom Rath der Stadt empfangen ließ, dafür seine Disputationen, die er allenthalben den Fuggern zu lieb über den Zins halten wollte und als wahrer Klopffechter 1516 in Bologna wirklich hielt. Luther kam mit Eck in Verbindung durch Christoph Scheurl, der gewünscht hatte, daß Luther ihm schreibe, weil Eck, von Luthers Tugenden durch Scheurl unterrichtet, nach seiner Freundschaft begierig sei und einen Brief mit einer Schrift an ihn abgesandt habe. Am 6. Mai 1517 berichtet Luther an Scheurl, daß er „unserem Eck“ geschrieben. (De Wette 1, 55.) Im September schickte er an den „überaus gelehrten und geistreichen“ Eck seine Thesen gegen die scholastische Lehre. Im März 1518 schrieb Luther noch einmal einen Brief an Eck, aber Luther fürchtete, er sei nicht angekommen. (De Wette 1, 96.) Am 24. März klagt er Egranus, Eck löse recentissimas et jucundissimas amicitias, nihil monens neque scribens neque valedicens, sondern habe seine Obelisken gegen die 95 Thesen gerichtet, in denen er Luther, den eben gewonnenen Freund, einen giftigen, ketzerischen, frechen und unbedachten Böhmen genannt. (De Wette 1, 100.) Luther, der Freundschaft eingedenk, wollte gegen diese leicht hingeworfene Schrift Ecks schweigen, aber seine Freunde drängten ihn, zumal da

Eck es nicht der Mühe werth hielt, Luther persönlich über seine Stellung zu den 95 Thesen zu berichten. Seine Asterisken sandte Luther mit einem Brief in durchaus freundlichem, humanem Ton an Eck. In Augsburg traf Luther im Oktober Eck und verhandelte mit ihm über eine Disputation, welche Eck mit Karlstadt halten wollte, und schrieb ihm darüber am 18. November 1518. (De Wette 1, 170.) Am 27. Juni 1519 kam es zur Leipziger Disputation zunächst zwischen Karlstadt und Eck, am 4. Juli, an dessen Abend Tetzel im Dominikanerkloster zu Leipzig verschied, trat Luther gegen Eck auf. Fünf Tage lang vom 4—8. Juli stritten beide über das göttliche Recht der päpstlichen Gewalt. Luther war hier genöthigt, voll und ganz sich auf das Schriftprincip zu stellen: Gottes Wort steht über allen Menschen Worten, und darum auch anzuerkennen, daß unter den Sätzen des Huß und der Böhmen sehr christliche und evangelische zu suchen seien. Ganz klar wurde ihm, daß es Eck nicht um die Wahrheit, sondern nur um Ruhm zu thun sei, wie denn Eck im stolzen Bewußtsein seines Sieges sich nun 9 Tage lang dem vollen Genuß sinnlicher Freuden überließ. Wir haben hier den sich anschließenden Schriftenstreit nicht weiter zu verfolgen. In einem Brief vom Anfang November 1519 setzte sich Luther noch einmal mit Eck auseinander. (De Wette 1, 353 ff.) Eck persönlich gereizt und begierig, an Luther zum Ritter zu werden, zog nach Rom und holte die Bannbulle. Ein bleibendes Gedächtniß hat sich Eck in der lutherischen Kirche gestiftet, indem er Luthers Anhängern den Namen Lutheraner statt Martinianer, wie sie sonst hießen, schöpfte.

Ein zweiter Gegner Luthers aus Württemberg ist Hieronymus Emser, geboren zu Ulm 1477, s. oben. Die Tübinger Matrikel nennt als seine Heimat Geldorf, d. h. Gaildorf, wornach es scheint, daß Emsers Vater einige Zeit bei den Schenken von Limpurg im Dienst stand. Es wäre wohl der Mühe werth, diesen Punkt in Gaildorf weiter zu verfolgen. Emser war von Erfurt 1504 in die Dienste Herzog Georgs von Sachsen gekommen und wurde ein eifriger Verehrer des heiligen Benno. Im Januar 1517 lud er Luther bei einem Besuch in Leipzig zu einer compotatiuncula; es war aber eine Falle, um Luther unvorbereitet in einen Streit mit mehreren Dominikanern zu bringen, welche ihre thomistische Theologie

gegen den Augustiner Luther vertheidigen wollten. Es muß hitzig hergegangen sein, denn ein Predigermönch, der vor der Thüre zuhorchte, bezeugte große Lust, Luther ins Gesicht zu speien, als er Thomas und Aristoteles verwarf. Emser hatte das Bedürfniß, sich bei Luther zu entschuldigen, es sei kein Ueberfall beabsichtigt gewesen. Allein es galt eben: Qui s'excuse, s'accuse. Bei der Leipziger Disputation hielt sich Emser zu Eck, wenn er auch mit Luther verkehrte und von ihm wohl mit Bezug auf Karlstadt aussprechen hörte: „Das Spiel ist nicht in Gottes Namen angefangen, es wird auch nicht in Gottes Namen ausgehen." Nach der Disputation schickte Emser einen scheinbar unparteiischen öffentlichen Brief über die Disputation an den Administrator der böhmischen Kirche, Dr. Zack, Luther stehe durchaus nicht auf Seite der Böhmen, auch wenn er mit Huß in dem Satz übereinstimme, daß die päpstliche Gewalt nicht von Gott sei, so werde er doch gründlichen Widerlegungen Raum geben. Er wollte offenbar damit verhindern, daß die Hussiten auf Luthers Seite treten und ihn hinstellen, als sei er auf dem Rückweg zum Papstthum begriffen. Luther war über diese Schrift ungemein erbittert. Dieselbe war mit Emsers Wappen, dem Steinbock geziert. Darum ließ Luther Ende September eine Schrift: „Gegen den Emser'schen Steinbock" ausgehen, die zeigt, daß Luther ihn durchschaute; er vergleicht ihn mit Joab, der Abner und Amasa meuchlerisch ermordet, 2 Sam. 3, 27. 20, 10 und erinnert an den Judaskuß. Luthers gerade, ehrliche Natur gegenüber dem versteckten Treiben Emsers war aufs Tiefste empört. Emser antwortete mit der Schrift: „Von der Steinbocks Jagd", nannte Luthers Theologie neu und hündisch und suchte die ganze Bewegung aus Neid Luthers und der Augustiner gegen die Dominikaner als Ablaßprediger wegen des reichen Ertrags des Ablasses zu erklären. Wo so geringes Verständniß für eine Gewissenssache war, hielt es Luther nicht für angezeigt, zu antworten trotz der heftigsten Invectiven Emsers, der nun von Eck in der Schrift: „Wider Luthers unvernünftige Jagd" in Schutz genommen wurde. Anfang 1521 warf sich Luther mit neuer Energie auf Emser, der gegen Luthers Schrift an den Adel deutscher Nation schreiben wollte und Luther bei Herzog Georg von Sachsen in immer schlimmeres Licht zu stellen suchte. Schon der Titel der

Schriften ist bezeichnend: Luther schreibt „An den Bock zu Leipzig“, vor dessen Hörnern er sich nicht fürchte. Emser gab „Auf des Stiers zu Wittenberg wüthende Replik“ eine kurze Antwort, in der Emser Luthers Aeußerung über die Disputation zu Leipzig (s. oben) so verdrehte, als hätte Luther selbst gestanden, er habe sein Werk nicht in Gottes Namen begonnen. Luther erwiderte kurz auf des Bocks zu Leipzig Antwort. Als nun endlich Emsers „Ilias“: Wider das unchristliche Buch Luthers an den Adel deutscher Nation im Februar erschienen war, gab Luther eine schöne Darstellung des allgemeinen Priesterthums in der gegen Emser den schärfsten Spott ausgießenden Schrift: „Antwort auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch des Bocks Emser.“ Die weiteren Repliken und erneuten Angriffe Emsers, die Luther mit Schweigen übergieng, haben für unsern Zweck keine weitere Bedeutung. Dagegen ist noch zu beachten, wie Emser wohl einsah, welche Macht die lutherische Bibel werden konnte. Darum hatte er schon 1523 der lutherischen Uebersetzung des N. Testaments, um sie zu discreditiren, 1400 Fehler, d. h. Abweichungen von der Vulgata nachgewiesen. Leider hatte aber Luther bis auf ganz vereinzelte unbedeutende Fälle den Grundtext für sich. Ja 1527 wollte Emser die lutherische Uebersetzung zu Schanden machen und gab selbst eine solche heraus. Allein der gute Mann, in den Grundsprachen zu wenig erfahren, hatte seitenweise Luthers Wortlaut beinahe buchstäblich beibehalten und nur corrigirt, wo die Vulgata abwich. Luther lachte über den „Sudler“, der aber im Spätherbst 1527 starb.

Auch der dritte bedeutende Gegner Luthers aus Württemberg war hervorgegangen aus dem Kreise der Humanisten wie Eck. Es ist dieß Johann Faber von Leutkirch, einst mit Sam auf der Schule zu Ulm und dann gebildet in Freiburg (1509), wo er auch Doctor wurde. 1518 Generalvikar in Constanz geworden, sprach er noch 1521 sein Wohlgefallen an Luthers Schriften aus, wenn er auch seine Sprache zu stark findet. Aber eine Romreise, welche ihm die Mittel gab, seine Schulden zu bezahlen, machte ihn zum energischen Gegner Luthers. Dem Papst widmete er seine Schrift: Opus adversus nova quaedam M. Lutheri dogmata. Luther kannte 1523 seine Schriften (De Wette 2, 337), hielt es aber

nicht für angezeigt, gegen ihn zu schreiben. Die Schrift de caelibatu contra conjugium ließ Luther durch Justus Jonas dessen junger Frau zu Ehren 1523 widerlegen. (De Wette 2, 365.) An Eifer gegen Luther und seine Lehre auf geradem oder krummem Weg zu wirken, hat es Faber nie gefehlt. Wollte er doch schon 1523 in Deutschland herum reisen, um wider Luther zu predigen. Bei allen Religionsverhandlungen war er thätig, um mit plumper Schlauheit die Gegner entweder zu widerlegen oder zur alten Kirche zurückzuführen. Eine seiner bedenklichsten Thaten, die Verfälschung eines Briefes von Capito, den man 1526 einem Briefboten gestohlen, und in den Faber u. A. hineinglossirt hatte: „Er (Luther) ist alleweg ein stolzer Mönch gewesen“ erfuhr Luther von Gerbel. (Kolde Anal. 84.) In Luthers Briefen erscheint er immer mit Eck gleichartig und gleichwerthig, nur hatte ers weiter als Eck gebracht. Er war 1530—41 Bischof von Wien.

Ein weiterer literarischer Streiter wider Luther hat zwar seine Heimat außerhalb Württembergs, aber er weilte längere Zeit in Ulm, und Tübingen war der Hauptverlagsort seiner zahlreichen Schriften. Es ist Caspar Schatzger, auch Schatzgeyer und Sazger, von Luther Thesaurivora genannt, geboren in Landshut, gebildet in Ingolstadt, Minorit und seit 1514 Provincial seines Ordens in Deutschland, 1523 vom Generalcapitel seines Ordens in Burgos zum Glaubensinquisitor gewählt. (Medicus, Geschichte der evangl. Kirche Baierns 378, 380.) Sein Schreiber und Begleiter war Conrad Pellikan, der ihm das Zeugniß gab, daß es ihm nicht um das Vergnügen des Streitens, sondern nur um Beförderung der Wahrheit zu thun sei. Nach Keim lebte er um 1522 einige Zeit in Ulm. Sein Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum circa subscriptas materias: de gratia et libero arbitrio, de fide et operibus, das 1522 zu Basel erschien, lernte Luther bald kennen. Auf den Tractatus de missa und de vita christiana et monastici instituti ad eam optima quadratura machte Luther Joh. Brismann aufmerksam und ließ ihn durch ihn widerlegen. (De W. 2, 287.) Von edlerem Schlag als Eck, Emser und Faber, aber ein ächter Mönch versuchte er, wie Luther ihn treffend characterisirt, Christus und Belial, die heil. Schrift und die Scholastiker mit einander zu versöhnen. Wie gegen Luther

schrieb er auch gegen Osiander und Johann von Schwarzenberg. Er starb als Guardian des Franziskanerklosters zu München 18. September 1527, 64 Jahre alt. Seine Schriften s. oben, weiter: De vera libertate evangelica sub duodecim assertionum et viginti errorum positionibus eliquata lucubratio Tübingen 1525, 1527. Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicae et catholice. Replica contra periculosa scripta post scrutinium divinae scripturae jam pridem emissum emanata. De sanctorum imploratione et eorum suffragiis. Traductio Satanae, hoc est diabolicae fraudis detectio. Ecclesiasticorum sacramentorum pia juxta atque erudita assertio. vgl. Schnurrer 317 ff. Ein gietliche und freuntliche Antwort und Unterricht auf eines Eersamen der Wahrheit begehrenden christlichen Bürgers von Nürnberg Sandtbrieff antreffend die new Auffrur in christenlicher Leer. Wider Hansen v. Schwarzenberg neulich ausgangen Büchlein von der Kirchen Diener und geistlichen Personen Ehe. Fürhaltung XXX Artikel, so in gegenwärtiger Verwerrung auf die Bahn gebracht und durch einen neuen Beschwörer der alten Schlangen gerechtfertigt. (Vgl. bes. Steiff, der erste Buchdruck in Tüb. S. 145 ff.)

Aus einem völlig andern Lager stand ein Würtemberger als Luthers Gegner auf in Martin Cellarius (Keller) aus Stuttgart, geboren 1499. Er studirte 1512 in Tübingen und wurde in Heidelberg 1515 Magister. Wohl beschlagen im Hebräischen und den verwandten Dialecten (Baum, Capito S. 380), legte er sich auch auf Chemie. (Roth Urk. 588.) Mit Melanchthon befreundet, war er 1521 nach Wittenberg gekommen und hatte dort eine Privatschule errichtet, in der er Ersprießliches leistete. Aber bald fiel er den Zwickauer Propheten in die Hände, bei denen der wohlgeschulte Schwabe rasch eine hervorragende Stellung einnahm. Anfangs April hatte Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg eine Unterredung mit den Zwickauern, auch mit Cellarius, der volle Anerkennung für Luther äußerte, Luthers Beruf sei größer, als der der Apostel. Das verbat sich Luther. Als er nun aber ihre Lehren und vermeintlichen Offenbarungen für witzige Einfälle, ja gar wahnwitzige und verderbliche Eingebungen des Lügengeistes nannte, wurde Cellarius so entrüstet, daß Luther so etwas einem „Gottesmann" zutraue, daß er schäumte, vor Wuth unsinnig schrie,

mit den Füßen stampfte und auf den Tisch mit Fäusten schlug und Luthern nicht mehr zu Wort kommen ließ (neque loqui jussus neque interrogatus, ut nec mihi loquendi spatium faceret). Markus Thoma Stübner fuhr ruhiger fort, Luther fühle sich mit seinen geheimsten Gedanken doch zu ihnen hingezogen. Wirklich soll Luther einen Augenblick verwirrt etwas der Art gefühlt haben, wie Camerarius erzählt, aber alsbald die Versuchung niedergeschlagen haben mit dem Ausruf: „Gott straf dich, Satan!“ (Steitz, Archiv für Frankfurts Geschichte 5, 8. Köstlin 1, 549.) Er fertigte sie streng ab. Sie zogen nach Kemberg, von wo sie Luther einen Drohbrief schickten, s. oben bei Strauß S. 260. Ende 1524 soll Cellarius gleich Westerburg sich bei den Schwarmgeistern in Zürich aufgehalten haben, aber vor Zwingli ausgewichen sein. Steitz l. c. 34. Als nun im Frühsommer 1525 die Schwarmgeister wegen wirklicher oder vorgeblicher Mitschuld am Bauernkrieg sich nirgends mehr sicher fühlten, flüchtete sich Cellarius nach Wittenberg, Luther selbst hielt den unglücklichen Menschen, dem die Welt zu enge werden wollte, in seinem Hause verborgen, obgleich der alte Geist mit seinen Ideen vom kommenden Jerusalem noch ungebrochen in ihm fortlebte. (Köstl. 1, 756 — in erster Auflage irrig Michael C. — Die Beziehung des homo miser in De Wette 3, 21 auf Cellarius ist sicher richtig.) Er ging nach Preußen, wo auch Westerburg, einer der Genossen Karlstadts und der Zwickauer, eine Zeitlang Aufnahme fand. Man behielt Cellarius bei Hof, um ihn unter Aufsicht zu haben, damit er nicht in Königsberg umherschweife und den giftigen Samen ausstreue. Das meldete Speratus Luther am 11. Juni. Am 15. schrieb Brismann an Luther: Martin Cellarius ist zu uns gekommen, der vor 3 Jahren mit Storch und Markus (Stübner) von Wittenberg zog, ein Mensch von unsäglicher Aufgeblasenheit. Luther hatte über ihn an Herzog Albrecht geschrieben, und ohne Zweifel ihn seiner Nachsicht empfohlen, aber für den unruhigen Geist war in Königsberg, wo er sich in seinem Wirken beschränkt fühlte, kein Raum, er ging im August wieder nach Sachsen, disputirte mit Melanchthon und den Wittenbergern vom Reiche Christi und vom neuen Jerusalem, das er als ächter Schwabe sich sehr anmuthig ausmalte. Doch hoffte Melanchthon, daß das Männchen, das jetzt noch sehr hartnäckig sei, zur gesunden Vernunft zurückkehren

werde. Melanchthons Hoffnung sollte nicht täuschen. Der junge Most hatte bald ausgegohren. Im Jahr 1527 war er in Straßburg, wo sich Capito seiner annahm. Im Unglück geläutert, maßvoll, milde urtheilend und warmherzig, an allem Unglück theilnehmend, lebte er mit seiner Frau in glücklicher, musterhafter Ehe. Bucer und Capito urtheilten beide gleichgünstig über den Mann, der 1527 eine Schrift über die Prädestinationslehre (de operibus dei electionis et reprobationis) herausgab. Er zog 1536 nach Basel, nannte sich Borrhaus und nährte sich vom Fenstermachen. Bald wurde er aber an die Universität berufen, lehrte erst Rhetorik, dann 1544 alttestamentliche Theologie und wurde 1549 Dr. theol. Er starb 1564 11. Oktober an der Pest. Wohl konnten die Wittenberger seine Vergangenheit nicht vergessen, aber Cellarius blieb eingedenk, wie edel Luther an ihm gehandelt, gegen den er selbst die Gesetze des mindesten Anstands außer Acht gelassen. Capito schrieb deswegen: Die Wittenberger reden ihm Böses nach, und er segnet sie, so oft und so weit es mit der Wahrheit bestehen mag. (Baum Capito 380. Steitz l. c. 149. Herzog. Realenc. 1, 613.)

10. Luther und die württembergische Kirche und Theologie.

In der Lehre lutherisch, im Cultus und kirchlichen Leben reformirt, das ist die bekannte Signatur der altwürttembergischen Kirche, während in Neuwürttemberg der lutherische Character der Kirche auch im Cultus und Leben sich kräftiger erhalten hat. Die mystische Anlage des Schwaben mußte der lutherischen Lehre den Sieg gewinnen, und sie hat auf den Kathedern der Landesuniversität, nachdem sie dieselben seit Phrygios Tod 1543 vollständig erobert, siegreich bis in das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts sich behauptet in Johann Fr. Cotta und Christoph Fr. Sartorius. Aber schon frühe verlor diese lutherische Theologie den Character der Unmittelbarkeit und die Fühlung mit dem kirchlichen Leben. Die Fixirung der Lehre bis ins Einzelnste, die Kunst des Disputirens, wie sie am großartigsten bei Thumm hervortrat, der Unterricht aus hergebrachten Lehrbüchern, die ebenso maßgebend waren, wie einst die Sentenzen des Peter Lombardus, erinnern besonders bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts lebhaft an die Scholastik des Mittelalters. Mit Luther selbst scheint man sich weniger beschäftigt

zu haben, aus seinen Schriften unmittelbar zu schöpfen, fühlte man kein Bedürfniß.

Aus der Thränensaat des dreißigjährigen Kriegs ging dann der Pietismus hervor, das kirchliche Leben glich wieder einem frisch grünenden Gefilde. Man hielt wieder fest am biblischen Princip der Reformation: Das Wort Gottes unmittelbar auf das Leben anzuwenden, es aus sich selbst verstehen zu lernen, wie Luther in bahnbrechender Weise gethan, ist das Erbtheil der durch den Pietismus neubelebten Kirche Württembergs geblieben, mochte es auch je und je zu Erscheinungen kommen, die an die Schwaben Stiefel und Martin Cellarius in der Reformationszeit erinnern. Die Rechtfertigung, so wenig sie verläugnet wurde, mußte sich doch eine Unterordnung unter den Begriff der Bekehrung und Heiligung gefallen lassen. Denn dem ethisch und praktisch gerichteten Pietismus schien das Rechtfertigungsprincip als beherrschendes eine Gefahr für den Ernst des Lebens zu bieten, wie denn in der Zeit der unbedingten Herrschaft der lutherischen Lehre auf dem Boden des kirchlichen Lebens manche bedenkliche Erscheinung auch in Württemberg hervorgetreten war. Freilich bei der nach ihrem Gründer, Stadtpfarrer Pregitzer in Haiterbach genannten Richtung des Pietismus bildete die Rechtfertigung durch den Glauben allerdings das Centrum von Lehre und Leben. Aber mochte auch diese kleinere Partei ein frisch anregendes Ferment bilden, so lag doch in der ganzen Art ihres Auftretens Manches, was dem bedächtigen Schwaben mit Recht auffällig, ja bedenklich blieb, darum ihren Einfluß minderte und ihre weitere und erfolgreichere Ausbreitung hemmte. Auch bei dieser Richtung ist ein unmittelbares Zurückgehen auf Luther selbst nicht nachzuweisen. Der württembergische Supranaturalismus, in schwerer Zeit ein Hort dessen, was das Fundament der Reformation gebildet hatte, stand doch der Person Luthers und seiner Lehre kühl gegenüber. Erst mit dem dritten Decennium des 19. Jahrhunderts fühlte man das Bedürfniß, sich mit Luther eingehender zu beschäftigen, aber mehr nach seiner Bedeutung für das religiöse Leben, die Bildung und das deutsche Vaterland, als für die Kirche. Mag es mit dem subjektiven Charakter des Schwaben zusammenhängen, in manchen Kreisen erregte ein engerer Anschluß an Luthers Art eine gelinde Gänsehaut.

Aber wie auf dem Gebiet der philosophischen Forschung in neuerer Zeit die Losung gilt: „Zurück zu Kant!“ so scheint jetzt in der württembergischen Kirche, auch in pietistisch gerichteten Kreisen, das Gefühl sich geltend zu machen, daß ein unmittelbares Zurückgehen auf Luther und seine Schriften für die theologische Wissenschaft und für die Kirche von erfrischendem und belebendem Einfluß sein könne und sein werde. Möchte das Lutherjubiläum auch in dieser Hinsicht für uns seinen reichen Werth haben und weiteren Segen bringen! Daß aber auch die Schwaben in ihrem Theil Luther studiren und verstehen, ihn lieben und ihm anhangen — sei es in eigener, organisirter Partei, sei es in still zustimmender, dankbarer Verehrung, das hat jetzt schon ein Schwabe in ihrer aller Namen gezeigt und ausgesprochen mit seinen zwei klassischen Werken, die unter den zahlreichen Denkmalen zum Lutherjubiläum wohl die erste Stelle einnehmen, — J. Köstlin an der Universität Halle—Wittenberg.

Nachtrag zu S. 261. Nach Kuczynski Thesaurus schrieb Strauß 1527 zu Baden: „Das der war leyb Christi und seyn heiliges Blut im Sakrament gegenwertig sey, richtige erklerung auff das new Büchleyn D. Johannes Haußschein, diesem zuwider uußgangen.“ S. dort auch weitere Schriften von Strauß.

Zu S. 269. Nach Kuczynski Thesaurus S. 35 schrieb Cario auch: 1) Prognosticatio und Erklerung der großen Wesserung, auch anderer erschrockenlichen Würchungen, so sich begeben 1524 jar Leipzig. W. Stöckel 1522. 2) Außlegung der verborgenen Weissagung von verenderung und zufelligem glück der höchsten Potentaten des Römischen Reichs 1546.

Zu S. 269. Arsacius Seehofer von München, der 1522 in Wittenberg studirte, dann in Ingolstadt für Luther wirkte und darüber ins Gefängniß kam, wo er Widerruf leisten mußte. Aus dem Kloster Ettal entsprungen, floh er zu Luther, der ihn an Herzog Albrecht nach Preußen empfahl. 1534 war er Lehrer zu St. Anna in Augsburg, 1535/36 Pfarrer in Leonberg und 1536 bis 1545 in Winnenden. S. Binder, Kirchenämter und Medicus, Geschichte der ev. Kirche in Baiern. S. 91.

Zu S. 272. Von Ulm stammt auch der muthige Bekenner Luthers Wolfgang Ruß, der 1523 zu Oetting, dem berühmten Wallfahrtsort, lutherisch predigte. Seine Schriften s. Kuczynski Thesaurus S. 205.

Zu S. 273 bei den Angriffen Agrikolas gegen Ulrich: „Die betreffenden Sprüchwörter stehen in Schnurrers Erläuterungen Seite 80 f."

Zu S. 273 zu dem Schreiben Herzog Ulrichs an Hirschfeld: „Wollest ihm zu noch weiterer und wahrer Erleuchtung, zu Heyl und Trost ganzer Christenheit Gnade von Gott wünschen." (Schnurrer S. 51.)

Luther und die Schrift.

Von Diakonus Dr. E. Nestle in Münsingen.

Nicht Luthers Verdienste um die deutsche Bibel, deren Uebersetzung und Verbreitung, auch nicht Luthers etwaige Verdienste um die wissenschaftliche Erklärung der hl. Schrift sollen Gegenstand der folgenden Blätter sein; sondern die Bedeutung, welche für ihn die hl. Schrift gehabt, für sein ganzes evangelisch-reformatorisches Werden und Wirken, und die Stellung, die er zu derselben in den verschiedenen Perioden seines Lebens eingenommen, weiterhin die Bedeutung, die nach ihm dieselbe für jeden Christenmenschen und die Kirche im Ganzen haben soll und die Stellung, die diese dem entsprechend ihr gegenüber einzunehmen haben: Dies wollte ich untersuchen.

Dies zu thun, erschien mir um so wichtiger, als nach meiner Ueberzeugung die landläufige Antwort auf diese Fragen gar manches Irrthümliche in sich schließt, das auch unser kirchliches Handeln auf das folgenreichste beeinflußt hat und noch immer beeinflußt.

Die landläufige Auffassung geht doch, kurz gesagt, dahin: einer der Hauptfehler der mittelalterlichen Kirche, ja sogar der hauptsächlichste, aus dem alle andern flossen, sei der gewesen, daß die Bibel unter der Bank gelegen, die hl. Schrift nicht mehr als höchste Autorität, als einzige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens gegolten habe. Dem entsprechend wird das Haupt-

verdienst und Hauptbeförderungsmittel der Reformation darin gefunden, daß die Schrift wieder auf den Leuchter gestellt wurde. Für die Gegenwart wird unwillkürlich hieraus gefolgert: eine Hauptaufgabe der evangelischen Kirche in unsern Tagen sei möglichste Verbreitung der Bibel (man denke an die Bibelgesellschaften), ein Krebsschaden unserer Zeit, daß so viele „nicht mehr an die Bibel glauben" und so wenig mehr aus derselben wissen (Stöcker im Reichstag); die „Bibelkunde" wird als Hauptaufgabe des Religionsunterrichts in der Schule von unsern amtlichen Verordnungen bezeichnet und dem entsprechend getrieben; „das Bibellesen" in den Familien wieder mehr aufzubringen, betrachten viele Geistliche als eine wesentliche Aufgabe ihres Amtes, und die mancherlei Anstöße hinwegzuräumen, welche dieselbe dem modernen Menschen bietet, erscheint noch immer Vielen als eine Hauptaufgabe der Apologetik. Gewiß, der wäre kein echter und dankbarer Sohn der Reformation, der an all dem nicht viel Wahres finden und dessen hohe Wichtigkeit anerkennen würde; ebenso gewiß aber ist es mir, daß viel Mißverstand in dieser landläufigen Auffassung sich birgt, und hören möchte ich, was Luther in unsern Tagen z. B. zu der Art und Weise der Bibelverbreitung sagen würde, wie zumal die Engländer sie treiben und begründen und wir Deutsche in ihrem Schlepptau, was zu der Forderung des häuslichen Bibellesens und gar des Glaubens an die Bibel, so wie unsere heutigen Christen sie verstehen, was zu unserer Bibelkunde als Hauptstück des Religionsunterrichtes und zu den Protesten gegen eine Schulbibel, was zu so manchen Stücken moderner Bibelapologetik: Luther, der in seinem Katechismus als der rechten Laienbibel alles befaßt wußte, was einem Christenmenschen zur Seligkeit zu wissen nothwendig ist, der den Hausvater mit seinem Gesinde Morgens und Abends nicht vor allem ein Kapitel aus der Bibel zu lesen anweist, der „Lesen und Auslegung der Schrift" unter den Stücken, so nöthig sind in der rechten christlichen Kirchen zu handeln, erst an 25. Stelle bringt, der diejenigen Lehrer aufs schärffste tadelt, die mit ihren Kindern den Profeten Jesajas oder das Evangelium Johannis treiben, der über die Bibel und einzelne Theile derselben Anschauungen geäußert hat, die fast die meisten und gerade die ernstesten unserer evangelischen Christen nicht mehr zu hören und zu verstehen vermögen.

Ist dem so — und die Belege werden im Verlauf zu Tage treten[1] — so ist fürwahr eine neue Untersuchung dieser Frage durchaus angezeigt und dies um so mehr, als eine solche in dem bezeichneten Sinn eigentlich noch nie ausdrücklich angestellt wurde. Mir wenigstens ist blos eine hieher gehörige Schrift bekannt und diese nur dem Namen nach: Romberg, die Lehre Luthers von der hl. Schrift in ihrem Zusammenhange dargestellt (Wittenberg 1868). Die Andeutungen, die Dorner in seiner Geschichte der protestantischen Theologie gab, sind zu kurz und allgemein, die ausführliche Erörterung Köstlins (Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, insbes. Bd. II S. 246—296) wurde nicht bekannt genug, um auf die landläufige Auffassung tieferen Einfluß zu gewinnen und zudem ist die Frage, wie es vorher in dieser Beziehung in der Kirche stand, erst neuerdings gründlicher untersucht und sogar, was Luther selbst betrifft, neues und für die von uns zu behandelnde Sache sehr belangreiches Quellenmaterial erst nach dem erstmaligen Erscheinen von Köstlin's größerer Lutherbiographie bekannt geworden.[2] Natürlich meine ich hiemit Dr. Martin Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516. Nach der eigenhändigen Handschrift Luthers auf der K. Öff. Bibliothek zu Dresden herausgegeben von J. K. Seidemann.[3]

Wer dieses initium theologiae Lutheri durcharbeitet, dem wird nicht blos der ganze damalige Luther in hellstem Lichte vor die Seele treten und es wäre eine überaus anziehende, bei dem Mangel genauerer anderweitiger Quellen zugleich überaus dankens-

[1] Hier sei nur die eine Thatsache angeführt, daß Luthers Vorreden auf die biblischen Bücher aus allen neuern Bibeln spurlos verschwunden sind. Warum? Das zeigt die andere Thatsache, daß dieselben sogar da, wo man sie für das christliche Volk in besonderer Sammlung herausgab, stillschweigend castrirt oder einzelne als zu starke Speise ganz unterschlagen wurden. Siehe „Dr. Martin Luthers Vorreden zu den Büchern der hl. Schrift. Neue gesammelte Ausgabe. Stuttgart, Steinkopf 1829 und 1841."

[2] Die zweite Auflage des großen Köstlin ist mir leider noch nicht zugänglich geworden.

[3] Dresden 1876. 2 Bände von zus. 880 Seiten (mit Faksimile in Photolithographie.)

werthe Aufgabe, einzig und allein auf Grund dieser Vorlesungen ein Bild seines damaligen Fühlens und Denkens zu zeichnen, sondern dem wird auch in der Frage, die uns hier am Herzen liegt, Vieles in einem ganz neuen Lichte erscheinen. Darum soll sich dieser erste Artikel ausschließlich hiemit befassen.

I. Luther und die Bibel nach seinen ersten biblischen Vorlesungen.

Luther begann diese Vorlesungen bekanntlich bald nach seiner am 19. Oktober 1512 erfolgten Ernennung zum Doktor der hl. Schrift. In den gewöhnlichen Biographien wird diese für ihn unbestreitbar sehr folgenreiche und auch schon damals nachgewiesenermaßen höchst bedeutsame Thatsache unmittelbar mit seinem späteren Wirken in Verbindung gebracht und aus seinen eigenen Aeußerungen hervorgehoben, wie er sich dieses seines ordentlichen Berufes und des theuren Eides, den er seiner allerliebsten heiligen Schrift habe schwören müssen, oft getröstet habe, wenn ihm über solchem Lehren das Papstthum in den Weg gefallen sei und es ihm habe wehren wollen. Von all dem, von solcher Bedeutung dieser nach seinem bisherigen Lebensgang ziemlich natürlich erfolgenden Sache und von solcher Stellung zur Schrift und zur Kirche findet sich selbstverständlich in diesen authentischen Zeugnissen jener Zeit keine Spur. Der Schrift gegenüber, in dem Gebrauch, den er von ihr macht, in dem Verständniß, das er von derselben besitzt, in der Autorität, die er ihr beilegt, weiß er sich ganz eins mit Theorie und Praxis seiner Kirche, ja zeigt sich als unermüdlichsten Vorkämpfer derselben. Was das sittliche Leben angeht, da tritt er allerdings zum Theil schon recht scharf auf gegen Mönchsgenossen und gegen höhere kirchliche Würden, und in dogmatischen, noch mehr philosophischen Fragen äußert er hie und da, wenn gleich seltener, energischen Widerspruch gegen die Theologen und Scholastiker seiner Zeit; aber was die hl. Schrift betrifft, so verräth keine Silbe, daß er über sie anders, von ihr insbesondere höher gedacht habe als seine Zeitgenossen. Im Gegentheil, gerade hierin geht er ganz in den Bahnen der mittelalterlichen Kirche und an dieser Thatsache ändert auch die spätere Aussage Melanchthons nichts, daß von diesen Vorlesungen nach dem Urtheil aller frommen und verständigen Männer nach langer Nacht ein neues Licht aufzugehen schien.

Denn wenn jene exegetischen Vorlesungen Luthers, um in unserer Sprache zu reden, mehr zogen als die dogmatischen, ethischen oder philosophischen seiner Collegen — „Tho düßer sülven Tidt“, schrieb später einer seiner Zuhörer zum Jahr 1513, „hoff ann M. Luther den Psalter Davidt tho lesende“, vnd was dar flittich by vnd hadde vele thohörers —, so bewirkte dies nicht der Umstand, daß es exegetische Vorlesungen über die Bibel waren und als solche gar etwas neues gewesen wären, sondern das machte ihr sonstiger Inhalt. Es war allerdings zum Theil neuer Wein, aber in alten Schläuchen und aus der alten Quelle. Aber eben dies macht seine Aussagen nur um so wichtiger, und wir könnten gleich in die Erörterung derselben und ihrer Tragweite eintreten, wenn es nicht vielleicht nützlich wäre, zuvor eben diese Aufstellung, daß Luther mit dem, was er von der Schrift sagt, nichts Neues und Eigenes, sondern nur die Lehre der Kirche wiedergeben wolle, mit ein paar Stellen zu belegen. Dies ist um so leichter, als Luther in diesen ganzen Vorlesungen vom ersten bis fast zum letzten Psalm, den er erklärt, (es ist der 125ste [1]) auf nichts so häufig und ausdrücklich zurückkommt, als auf die Hauptsünde der Häretiker, die ihren eigenen Sinn in der Schrift finden, sie falsch anführen, wie einst der Teufel bei der Versuchung, oft sehr gelehrt in der Schrift sind, aber um so verworfener, weil sie sich nicht mit der von der Kirche und den Vätern aufgestellten Wahrheit begnügen.

Gleich beim zweiten Vers des ersten Psalms (et in lege eius meditatur) kämpft er gegen diejenigen quorum non est meditatio in lege domini, sed potius econtra lex domini (quod horrendum est) est in eorum meditatione . . . qui scripturam ad suum sensum torquent et sua propria statuta, meditatione cogunt scripturam in eam intrare et concordare, cum debuerit fieri ediverso . . . . qui suam vanam opinionem auctoritate probant scripturae. I, 10. Ebenso zu Ps. 2 I, 43 sibi applicant verba scripturae, ut eam quoque mendaciter allegent, pro suo mendaci sensu. Et hoc est

[1] Wie es auch sonst zu gehen pflegt, scheint er nicht fertig geworden zu sein; als er sie zum zweiten Mal las, gibt er selber den Grund an „a quibus lectionibus impeditus sum, muste mich mit dem Bapst vnnd Sophisten bleuent.“

„quaerere mendacium“, scilicet patrocinium scripturae mendaciter.. sic faciunt nunc dissensionum filii, ubi quilibet pro suo sensu scripturam torquet et jura et leges quaerunt sonantes pro se. Zu Aures perfecisti mihi bemerkt er (I 146) ex auditu fides, non ex visu; et aureum verbum hic est, ut discamus habere aures ... haec summa laus Christi et omnium Christianorum est: habere aures perfectas et perfossas, sicut econtra summum vituperium Judaeorum est inobedientia . . . quod non audiunt vocem domini dei sui ... et imitantur eos omnes haeretici scismatici et proprii sensus homines. I, 173 rühmt er die ecclesia, die nicht sei sicut haeretici qui sua docent sed captiva in auctoritatem scripturae, non docens nisi verbum Dei. I, 445 quicunque non est contentus de evangelio et verbo dei semel per mundum praedicatum et tot martyriis sanctorum confirmatum et audet aliam doctrinam et sapientiam erigere, respuens audire libros apostolorum et maiorum Ecclesiae, inflatus sensu carnis suae, hic horribili temeritate tentat Deum. II, 281. sagt er: haeretici . . . habent Evangelium mortuum et literale . . . habent verba tantummodo quae nos habemus, sensum autem nostrum contemnunt, quae verba una cum grammaticali sua significatione sunt velut caro Christi sine divinitate, litera sine spiritu vana et vacua omnino. Sensus autem verus in illis et theologica significatio sei wie das Göttliche im Fleisch Christi, der Geist im Buchstaben, die Seele im Leib, das Leben in den Dingen, der Seim im Honig (favum in melle), der Kern in der Schale, der Wein im Faß, das Oel in den Lampen. II, 101 sagt er von ihnen allen: hanc habent consuetudinem, ut non sint contenti in limitibus quos posuerunt patres eorum, et verbis magistrorum quae data sunt a pastore uno und II. 103 nunquam integre haeretici scripturas adducunt, sed semper ea tantum excerpunt, quibus suam pestem suadeant, quae autem contra eos sonant tacent... qui scripturas sibi adoptant omnes, praeter eas unde possint redargui. Ihnen gegenüber hat und verlangt die persona ecclesiae verum sensum scripturae[1] (I, 355).

---

[1] Der Raum verbietet, noch mehr Belege anzuführen. Vgl. insbesondere noch I, 213, 284 f. 367, II, 341 und als Beweis, wie sehr der Gegensatz gegen die Häretiker durch Luthers ganze Anschauung sich hindurchzieht, ein kleines Verzeichniß von Stellen des zweiten Bandes, wo er auf sie zu sprechen kommt und sie in der Regel mit den Juden,

Den will nun auch er lehren. Worin besteht die rechte Anschauung von der Bibel?

„Wenn wir glauben könnten, daß Gott selbst mit uns in der Schrift redet, so würden wir mit Fleiß darinnen lesen und sie für unsere selige Werkstatt halten." Dies Wort schrieb Luther mit dem Spruch I Ti. 3, 16 kaum einen Monat vor seinem Tod in eine Bibel, die jetzt in der öffentlichen Bibliothek in Stuttgart sich befindet.[1] Eben diesen Glauben, daß in der Bibel Gott selber mit uns redet, hatte Luther schon, als er seine ersten biblischen Vorlesungen hielt und hat ihn von der Kirche überkommen: puto ego sagt er (I, 230) hanc esse primam gratiam et mirificam Dei dignationem cui datum est sic verba scripturae legere et audire tanquam existimet se a Deo ipso audire und I, 236 wiederholt er Deus ipse, ipse inquam per se Deus, non jam Moses aut Elias locutus est; ähnlich II, 60 Deus pater locutus est nobis . . . est enim verbum Dei quod nos audimus evangelium pacis. Doch zeigt gleich die Fortsetzung der erstgenannten Stelle den ganzen Unterschied des früheren und späteren Standpunkts. Denn während der spätere Luther aus dem Glauben, daß Gott selber in der Schrift mit uns redet, folgert, daß wir dieselbe für unsere selige Werkstatt halten, ruft der frühere bestürzt aus quo modo non totus horripilabit, si advertat tantam majestatem ad se loqui! Gottes eigentlichstes Wort an die Menschen ist ihm darum doch die Schrift auf seinem früheren Standpunkt nicht weniger als auf dem späteren und auf diesem nicht mehr als hier schon. Daher redet er auch fast nie von der „Bibel" (ganz im Unterschied von unserem modernen Bibellesen, Bibelkunde, Bibelgesellschaft oder gar Bibelwissenschaft); das ist ihm viel zu kalt, todt und unpersönlich. Ich erinnere mich, nur eine und die andere Stelle gefunden zu haben, wo biblia (nach dem mittelalterlichen Sprachgebrauch als Femininum Singularis) in diesen Vorlesungen vorkommt, (I, 282 quilibet liber totius bibliae und I, 388. 409);

Tyrannen und skandalösen Christen zusammenwirft. II, 3 bis 18. 30. 35. 36. 37. 40. 43. 58. 69. 92. 95. 101. 2. 3. 7. 11. 15. 17. 18. 22. 24. 25. 32. 35. 39 2c. 2c.

[1] Das Faksimile dieses Eintrags in: Th. Schott, Luther und die deutsche Bibel.

aber an allen diesen Stellen erklärt sich die Wahl dieses Wortes ganz von selbst s. u. Die Bibel ist ihm vielmehr verbum Dei, Gottes Wort[1] oder „das Wort" schlechthin, ganz in dem Sinn des späteren „das Wort muß es thun."[2]

Reden oder Worte Gottes, göttliche Aussprüche findet er in der Schrift und macht schon ganz wie später einen Unterschied zwischen Schrift und Wort Gottes; letzteres ist in der Schrift enthalten, kann daraus genommen werden, sie ist davon voll.[3]

Viel häufiger redet er natürlich von der Bibel als sacra scriptura[4] oder scriptura sacra,[5] sancta,[6] divina,[7] divina scriptura[8] oder in der Mehrzahl scripturae divinae,[9] auch scripturae

---

[1] I, 166 quomodo sit verbum Dei audiendum aut legendum. I, 304 Verbum Dei utile est ad omnes tentationes et passiones deprimendas, quia est vox dividens flammas ignis; ergo huc confuge et liberaberis. II, 337 unicum est solatium in tentationibus verbum Dei, quod consolatur exhortatur et excitat atque per spem futurorum confortat.

[2] Der Bau des geistlichen Tempels fit per verbum et evangelium, praedicatores enim sunt operarii hujus Salomonis. I, 271 divinorum eloquiorum studia.

[3] I, 445 sermones Dei in scripturis, I 357 verba Dei 369. 374 dicta altissima Dei II, 82. ut educas panem de terra erklärt er ut illi (die Diener des Worts) laborent educere exponendo scripturas panem verbi Dei, sicut agricola educit panem de terra agricolando eam. II, 233 wird ex matrice aurorae (Ps. 110) gedeutet: ecclesia dicitur aurora et matrix ejus est sacra scriptura plena semine verbi Dei, unde in canticis: venter tuus sicut acervus tritici i. e. scriptura sacra in memoria tua plena semine verbi Dei. I, 437 verbo Dei geniti ex scriptura sancta.

[4] Z. B. II, 233.

[5] ibid.

[6] I, 305. 380. 381. 386.

[7] I, 147.

[8] I, 467.

[9] I, 30.

sanctae,[1] am häufigsten einfach von scriptura[2] oder scripturae,[3] seltener von dem Buch der Schrift,[4] der göttlichen Lektüre[5] oder den heiligen Büchern,[6] den Büchern der Profeten[7] oder Apostel[8] oder der ganzen Schrift der alten Profeten.[9] Geläufig ist ihm das Wort des Evangeliums[10] und die ganze evangelische Schrift mit jedem Heilswort, wobei er wie später zwischen mündlichem und schriftlichem nicht trennt.[11] Einem gewöhnlichen Leser müßte auffallen, daß er selten von den duo testamenta II, 204 oder utrumque testamentum, noch mehr, daß er noch seltener vom vetus oder novum testamentum redet II, 174. Für ersteres kennt er noch den alterthümlichen Ausdruck Vetus instrumentum;[12] und wo er Altes und Neues Testament einander gegenüberstellt, da redet er wieder ganz nach der Kirche seiner Zeit und ganz im Gegensatz zu seiner späteren berühmten Vorrede zum Neuen Testament, vom alten und neuen Gesetz, vetus et nova lex II, 197. 200. 280. 306 etc.

Doch wichtiger ist, was er von der Schrift aussagt und dessen ist so viel und so Hohes, daß es auch in seinen späteren Schriften nicht übertroffen wird.

---

[1] I, 386. II, 304.

[2] I, 193. 206. 214. 422 ꝛc.

[3] I, 445. II, 19. 43. 103 ꝛc.

[4] Liber scripturae II, 196.

[5] Divinae lectionis studium I, 295.

[6] Libri sancti II, 207.

[7] Libri prophetarum II, 208.

[8] Libri apostolorum I, 445.

[9] Tota scriptura prophetarum antiquorum II, 101.

[10] In verbo evangelii est ecclesia constructa quod est verbum sapientiae et virtutis Dei II, 216. Ipso dante et manum aperiente colligunt et implentur bono quod est verbum evangelii; quis enim evangelium aperuit nisi Christus II, 218. Quodlibet verbum salutis et tota scriptura evangelica II, 204. Evangelicae scripturae II, 197.

[11] Verbum Evangelii vocale vel scriptum id est scriptura sancta I, 278. 437.

[12] II, 302 quia nomen legis in heb. a verbo instruere et docere venit, unde et a multis instrumentum vetus dicitur lex Mosi, quia vere Thora, quod lex dicitur etymologice, instructionem, instrumentum vel doctrinam significat.

Im Anschluß an die oben angeführte Stelle, daß Gottes Wort der einzige Trost sei in allen Anfechtungen, bemerkt er: ideo vocatur multis nominibus armorum, quod est gladius, sagitta scutum et omne instrumentum salutis ut galea salutis tuendae in seipso. Ideo bonum est ipsum meminisse ac fortiter imprimere cordi per pias meditationes II, 337. Gerne verdeutlicht er es durch Bilder: jedes Buch der Bibel und jedes Wort der Schrift ist eine Quelle, die unerschöpfliches Wasser jedem zuströmt, der nach der heilsamen Lehre verlangt. Die Bücher der Profeten und des alten Gesetzes vergleicht er den Wasserbrunnen, die mit einem großen Stein (i. e. dura litera) bedeckt waren, den die Hirten nicht entfernen konnten, aber Jakob; mit dem Brunnen, welchen Isaak grub, aber die Hirten der Philister mit Erde füllten i. e. sensu carnali scripturas suffocant scribae. Sie ist die Bundeslade, die von den Juden und Häretikern neben den Götzen Dagon gestellt, d. h. nach ihrem Sinn gedeutelt wird, aber die Lade macht den Dagon zum Rumpf, weil sie sehen, daß ihr Sinn weder Worte noch Werke noch irgend Lebenskraft hat. „Darüber ein andermal.“ Sicut beata virgo fuit venter, unde processit Christus deus, ita scriptura est venter, unde oritur veritas divina et ecclesia .... Thalamus populi fidelis est Evangelium .... Haec (scrip) est matrix in qua collidunt se Esau et Jacob. Ideo Apostolus vel doctor qui est parens animarum et generat filios Christo et suscitat semen fratri suo mortuo (i. e. Christo) habet pro utero ipsum evangelium; in illo enim alit format et parit et nutrit. Sed hunc uterum haeretici construprare nituntur, sed non possunt, quia est virgo inviolabilis, omnes adulterantes respuens. Sie ist ihm dem Silber gleich und in ihr ist alle Weisheit und Wissenschaft, sie ist der Kelch in der Hand des Herrn, denn die Schrift nach dem Sinne Christi verstehen, heißt den Herrn als sein Bechertheil besitzen;[1] sie ist das Nest und der Altar, den die Schwalbe findet, der Nußgarten des Hohenliedes, in dem sich die Seele ergeht, so heißt die Schrift, aber insbesondere der Psalter, denn der ist außen hart, duriusculus, hat aber innen einen süßen Kern. Sie ist das Netz des hl. Petrus und der Schemel von Christi Füßen, unter allen

[1] Unser Widersacher, dem wir willfährig sein müssen, solange wir mit ihm auf dem Wege sind.

Anfechtungen inmitten der Feinde sein einzig wirksames Machtscepter. Sie ist der feurige Busch, dem man nur nahen darf die Schuhe von den Füßen, das himmlische Manna, das Einige schon ekelt, die Decke des Stiftszeltes, der Fels in der Wüste, von dem allein lebendige Wasser fließen von Weisheit und Erkenntniß, Gnade und Süßigkeit. Sie ist super nos et de superioribus, deßwegen steigen wir nicht zu diesem Wasser hinab und können auch nicht zu ihm hinaufsteigen, es kommt herab zu uns und über uns. Mit den lieblichen Zelten Israels vergleicht er sie und dem Land Kanaan, das von Milch und Honig fließt, mit dem Fluß Kison und dem Jordan, der aus den Wurzeln des Libanon entspringt, mit dem Himmel, der über Allem sich wölbt. In allem und jedem findet er sie gemeint und abgebildet, in der silbernen wie in der hornenen Trompete, in Psalter, Zither und Tympanum, in der Weinkelter und dergleichen. Der Mutterschoß ist sie, aus dem allein die Kirche erwuchs. Und wie er so vom Ganzen nicht genug sagen kann, so auch nicht von einzelnen Stellen. Da die ganze Schrift ein Abgrund sei, so ist ein einzelner Vers nicht auszuschöpfen. In dem einen Vers Ps. 78, 2 ist mehr Philosophie und Weisheit, als wenn Aristoteles 1000 Metaphysiken geschrieben hätte, ein Wort das überflüssig scheinen könnte, ist im Gegentheil recht prägnant, alle einzelnen Worte Gottes sind wohlgefügt in pondere mensura et numero; wäre ein Vers zu verstehen wie Lyra will, hätte der hl. Geist die Reihenfolge der Worte anders geordnet. Bis ins kleinste ist sie inspirirt, insbesondere der Psalter. Andere Profeten sagen: das Wort des Herrn kam zu mir ad me, nicht so David der sagt verbum eius per me locutum est (II Sa 23) und Luther weiß nicht, quid intimioris familiarissimaeque inspirationis in isto verbo significat. Das ל in den Ueberschriften der Psalmen will er durchaus nicht mit den Juden den Genitiv autoris bezeichnen lassen, er sagt vielmehr: psalmum non esse ipsius David proprie, sed ipsi David sive ad D., per quod exprimitur motus Spiritus sancti qui fecit psalmum et revelavit David. Jede Stelle der Schrift ist ihm infinitae intelligentiae, deswegen gilt es, unserem eigenen Sinn zu mißtrauen, mit aller Ehrfurcht und Demuth die Schrift auszulegen, denn sie ist lapis offensionis et petra scandali his qui festinant, quam petram convertit in stagna aquarum his

qui meditantur in lege domini. Ueberhaupt das meditare = in medio cordis cogitare, im Bilde gesprochen das ruminare hilft am meisten zum Fortschreiten in der Erkenntniß, wobei man sich keine Wand machen und keine Grenze setzen darf, als hätte man schon das Ziel erreicht. Aber wer hat das rechte Verständniß und wie kommt man dazu?

Luther gesteht seinen Zuhörern gleich in der Einleitungsrede ganz offen, daß er gar viele Psalmen bis zur Stunde noch nicht verstehe, und wenn ihn Gott nicht durch ihre Verdienste erleuchte (meritis vestris illuminaverit) nicht erklären könne. Viel sei zwar schon geschehen, vielleicht mehr als sonst über ein Buch der Schrift, aber an vielen Stellen scheinen die Ausleger mehr der Auslegung bedürftig als der Text selbst. Schon aber ruft er sich auch, in einer nachträglich auf den Rand gesetzten Stelle, zum Bewußtsein, daß Gott seine Gaben dem Einzelnen nicht zum für sich genießen, sondern zum gemeinen Besten gegeben habe (dona gratuita ad communem ecclesiae utilitatem) und will um so getroster an das gemeinnützige Werk gehen cui operi Deus non deesse velit nec soleat.

Derselbe doppelte Grundzug von Bescheidenheit und Zuversicht geht durch die ganze Erklärung hindurch. Nicht selten gesteht er, daß ein Vers oder Psalm für ihn noch zu dunkel sei, als daß er ihn verstehe, mehr enthalte, als er fassen könne, daß in einem Wort noch etwas liegen müsse, was er noch nicht sehe, daß ein Mysterium ihm noch verborgen sei. Zu dem dunkeln Psalm 77 will er seine Meinung wenigstens wie Ziegenhaare zur Stiftshütte beibringen. Oft überläßt er den Zuhörern die Wahl, wenn ihnen eine Deutung nicht gefalle, eine andere anzunehmen; es können ja beide bestehen. Wo verschiedene Uebersetzungen vorliegen, wählt er gern diejenige, welche das hebräische Original für sich hat, von Reuchlin oder mehreren Alten vertreten wird. Wie fürs Leben überhaupt, so stellt er auch für die Exegese den Grundsatz auf, seine eigene Meinung zu fürchten und nicht schnell zu verwerfen, was man sehe und höre. Der Fehler ist vielleicht nur der, daß Du nicht richtig siehst, was Dir nicht recht vorkommt, was insbesondere bei den Häretikern zutrifft. Doch will er auch seine Meinung sagen, wenn er auch die andere Deutung nicht verwerfe und selbst wenn die Väter einen Psalm anders auslegen, so hindert das ihn nicht,

bei seiner Meinung zu bleiben. Insbesondere den Nicolaus von Lyra klagt er an, daß er seinem Rabbi Salomo folgend, ziemlich gewaltsam, ja läppisch und unpassend Psalmen von David deute, die doch auf Christus gehen. Gleich bei der Ueberschrift des zweiten Psalms will er nicht, daß seine Zuhörer dessen Erklärung von la mnazeach (vom Wechselgesang der Leviten) für wahr halten, das sei ein kindischer Einfall. Seine eigene Erklärung freilich (pro invitatorio, excitatorio et inflammatorio) hält noch viel weniger Stand. Wenn er die Zeit und Gabe (gratia) hätte, würde er gern manches weiter ausführen, überläßt seinen Hörern, auf dem von ihm gelegten Grunde weiter zu machen und weiß, daß was er sagt, Unverständigen vielleicht thöricht vorkomme; aber wer geistliche Speise vertragen könne, wisse, was er wolle. Einen gewissen Vers erklärt er für überaus herrlich, wenn eine Erklärung den Sinn völlig erfassen könne; sed age, ruft er aus, Dominus in nobis et audeamus tentare und — verliert sich in eine nach unserem Urtheil geschmacklose Künstelei. Beim 119. Psalm sieht er ganz recht, daß noch kein Ausleger ohne arge Gewalt und Verdrehung der Worte und Verse einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Versgruppen herausgebracht habe, was vielleicht daher komme, daß sie die wirkliche, profetische Deutung nicht gesucht haben, die doch der andern magister, auctor, fons, origo sei, noch mehr daher, daß er von geistlichen Dingen handle, die von denen nicht verstanden werden könnten, welche nicht dieselben Gemüthsbewegungen haben, denn keiner versteht das Geistliche in der Schrift, der nicht denselben Geist kennt und hat — sed nos fährt er fort invocato Dei brachio prophetiam scrutabimur, das werde leichter sein, als solche moralisirenden Ausdeutungen. Beim selben Psalm erklärt er eine Stelle „nach der Gabe, die Gott ihm gegeben", ohne über die andern abzuurtheilen und hält, um die Gnade Gottes nicht zu verkennen, mit der Bemerkung nicht zurück, daß er während des Lesens und Schreibens Fortschritte gemacht und gibt darum eine neue Erklärung einer früher schlecht erklärten Sache (was unter justitia Dei zu verstehen sei). Dabei ist er vollkommen überzeugt in seiner Auslegung, auch wo sie etwas Neues gibt, mit der Kirche übereinzustimmen, ja er betont es auf das allerentschiedenste, daß nur Gott selber und zwar eben durch die Kirche und

deren **Organe** das Wort als Gnadenmittel wirksam, wie als Auslegungsobjekt verständlich machen könne. Hieher gehört die oben schon erwähnte Stelle I, 388 f. Omnes qui in biblia et sacris litteris volunt studere hunc versum sibi quam diligentissime notent: **Calix in manu domini vini meri**, hoc est dicere: quod scriptura non est in potestate nostra nec in facultate ingenii nostri: ideo in eius scrutinio nullo modo confidendum in intellectum nostrum, sed humiliari et orare oportet, ut inclinet ad nos illum, quoniam non datur nisi inclinatis et humilibus. Exemplum esto Judaeorum miseria. Die meinen die Schrift zu haben und legen dieselbe nach ihrem Sinn aus und haben doch über dem todten Buchstaben die Glorie des geistlichen Sinnes verloren. Ebenso gehe es aber allen Stolzen und Frechen, die aufgeblasen auf ihren Sinn sich stützen, daß Gott andern die Wahrheit und den reinen Wein zuwendet und ihnen die Hefen läßt, ohne daß sie es wissen, wie den Häretikern, die am meisten die Wahrheit zu haben meinen und ehe sie es merken Hefen haben, die sie trinken. Quia non potest pura veritas simul stare cum superbia cordis. Etiam si veritatem dixerit, quia non humiliter dicit, jam nec vere dicit, ideo neque veritatem, quia non quomodo cui quando ubi quantum debet dicit. Quare, quandocumque unum illorum deest, jam non est vinum merum, sed mixtum vinum faece carnalis alicujus passionis, ideo Dominus ab eo aufert illum. Bei der Schrift dürfe man es also nicht machen, wie beim Aristoteles, wo ein Gelehrter dem andern widersprechen dürfe; denn wie der Meister, so sei dort auch seine Lehre, profanus et profana, hic autem sanctus et sancta. Quare (das folgende von Luther selbst unterstrichen) ubicunque et a quocunque profertur aliquis sensus, qui non repugnat fidei regulis, nullus eum debet reprobare, aut suum praeferre, etiam si suus sit multo evidentior et magis proprie literae consonat. Hier gelte das Wort Salomos audiens sapiens sapientior erit und das andere ne innitaris prudentiae tuae. Die Erfahrung habe ihn das schon öfters gelehrt, wenn ihm z. B. manchmal die Deutung anderer Lehrer ineptus licet non falsus vorgekommen sei: postea in alio passu stupui, cum viderem tam proprie eum esse dictum. Seltsam genug ist freilich das Beispiel, womit er diese Erfahrung belegt; die Deutung der Schuhe der Kinder Israel beim Passah-Essen de exemplis mortuorum patrum

sei ihm immer extortum et violentum vorgekommen, während er es nach dem Apostel auf die calciatos pedes in praeparationem evangelii bezogen, bis er recht zugesehen und gemerkt habe, daß es beidemal der gleiche Sinn sei und nur jener multo perfectior et plenior et quasi entelechia hujus. Aehnlich oft genug und darum schließt er hieran (wieder von ihm unterstrichen) die Mahnung quocirca suspecta est et nequaquam secure audienda illorum sententia, qui hebraicam veritatem literae ad hoc allegant non ut illuminent (am Rand verbessert in elucident) nostram, [die Vulgata] sed ut reprobent tantummodo et contendant. Non oportet haec ita fieri, sed unusquisque in sensu sno abundet et invicem superiores arbitrari necesse est und daran fügt er noch, gleichfalls unterstrichen, das Corollar qui vellet et per tempus posset utique omnium expositiones diversissimas etiam quam facile posset concordare, et ego pro mea parvitate putarem etiam mihi in Domino id non impossibile. Ich muß darauf verzichten, die Erläuterungen zu geben, welche diese Stelle für die mit der hermeneutischen Theorie und Praxis des Mittelalters nicht ganz Vertrauten vielleicht bedarf, verzichten, nach dieser Seite hin Luthers Auslegungsmethode zu charakterisiren — es ist ein ganz wehmüthiger Gedanke, wieviel Geist in diesem Stück nutzlos verschwendet wurde, und welcher Anstrengungen es bedurfte, bis dieser Bann gebrochen wurde. Es ist wesentlich mit ein Verdienst Luthers, und das treffendste Urtheil über die hermeneutischen Mängel dieser Vorlesungen hat er selbst später gefällt, wenn er bemerkte, daß er damals den Lyra verachtet und als Mönch Alles allegorisirt habe, etiam cloacam et omnia. Ich führe aus der Fortsetzung jener Stelle nur noch an, wie in der Saat palea et triticum sich finde und im Kelch mixtnm d. h. vinum lutulentum seu faeculentum, quod a fecibus nondum est depuratum, sic in scriptura confusum vinum literae et spiritus. Sed defaecavit ipsum Christus und gab den Juden die Hefen des Buchstabens für sich, uns den Geist für sich. Wie die Nuß Schale und Kern hat, das Fleisch Haut und Fett, die Traube Wein und Hülsen, so war es im Alten Testament vermischt, jetzt ist es geläutert.

Daß nun aber Gott die richtige Erkenntniß **nur durch die Kirche** gebe, das sagt Luther mehrfach aufs allerdeutlichste aus. Im Anschluß an die angeführte Stelle, daß die Häretiker sich nicht

mit dem einmal in der Welt gepredigten und durch so viel Märtyrer bezeugten Evangelium und Gotteswort zufrieden geben und libros apostolorum et maiorum ecclesiae verachten, sagt er noch deutlicher von ihnen: non contenti de iis quae expresse continet scriptura et manifesta agit practica ecclesiae, aliter insuper etiam sibi volunt probationem illorum fieri, ut vulgo dicitur: Got sall eym Idlichen eyn besunderes machen.[1] Adeo increduli et rebelles sunt, ut potius omnem scripturam negent aut corrumpant et contra tot generationum ecclesiam pugnent, quam suum sensum captivent in obsequium Christi. Omnia revocant in dubium et in quaestiones, quae per tot saecula sunt servata .... et eorum revocationi volunt Deum consentire ac novam et aliam probationem ab Ecclesia expostulant, parati alias eam negare esse quod est, habere quod habet, et posse quod potest. Sed quam justissime domine Jhesu Christe, ruft Luther hierüber aus und selten erlaubt er sich einen solchen Ausruf, tu tam nefandae superbiae irasceris. Si enim tu cuilibet novum evangelium[2] deberes statuere .... atque sic satisfacere, ut scrupulus et opinio illius auctoritate tua confirmetur, tuum autem verbum mutetur ad votum cuiuslibet in illud offendentis: quid fieret? Nullam ecclesiam haberes, tunc vere non esses Deus. At nunc, schließt er, tu Deus qui non mutaris und jene sind vielmehr nicht sein Volk. Igitur nolle credere ermahnt er — die Stelle ist zu charakteristisch, als daß ich sie übergehen könnte — et omnia in dubium revocare ac sic novam doctrinam exspectare: haec est gravissima tentatio dei. Cave ergo, o homo, sed humiliter

[1] Luther braucht in diesen lateinischen Vorlesungen zur Verdeutlichung sehr gerne deutsche Redensarten, rühmt in einem einzelnen Fall auch einmal, daß das Deutsche der hebräischen Ausdrucksweise viel näher zu kommen erlaube, als das Griechische oder Lateinische.

[2] Novum evangelium, buchstäblich, das war es, was der spätere Luther fand und brachte und was man ihm so schwer zum Vorwurf machte. Vergl. z. B. die Titel der folgenden Gegenschriften: 1) Sylvius: Von den 4 Evangelionn szo eyn lange tzeit unter der Bankk gelegen d. i. v. d. Ketzereyen der Pickarden, der Muscovitern, des Wigkleffs und des Huß. Auss welchen allen Luther seyn fünfft Evang. tzussamengelesen. Leipzig 1528. 2) Wicelius, Evangelionn M. Luthers, welchs da lange zeit vndern banck gelegen. Freyburg 1536. 3) Ursprung und Anfang des fünfften wittenbergischen Evangeliums rc. 1562.

disce sapere et ne novus autor transgrediaris limites quos posuerunt patres tui, sed interroga patrem tuum et dicet tibi. Spiritum enim legis posuit Deus non in literas in papyro positas, in quas haeretici confidunt, sed in homines officiis et ministeriis praepositos, ut ex illorum ore requiratur; alioquin quid facilius diabolo quam seducere eum, qui suus magister esse nititur in scripturis? rejecto hominis ministerio? Unum verbum male intellectum in tota scriptura confusionem facere potest. (Der letzte Satz von Luther wieder unterstrichen.) Ist es nicht eine wunderbare Führung Gottes, daß gerade der Mann, der also dachte, dazu berufen ward, das Werk durchzuführen, das ihm hier als die allerschwerste Gottversuchung, ja als Teufelswerk vorkommt. I, 285 sagt er ausdrücklich: Nostro tempore non est putandum, quod omnia quae quis subtiliter etiam in scripturis intelligit ac mirifice meditatur et invenit esse a Deo vel grata Deo .... diabolus enim omnia nunc mysteria novit, quia revelata sunt per totum mundum, et clarius quam nos et ideo ad seducendum superbos, permittente Deo, mira potest suggerere in intellectu, sicut nunc facit haereticis et olim faciebat, qui mira in scripturis intellegentia floruerunt, cum tamen essent haeretica tenebra excaecati. Ganz ähnlich spricht er sich noch an andern Stellen aus: II, 106 Nullus suus esse debet magister, die Flügel Christi, das sind aber die praelati, doctores et contemplativi, darf man nicht verachten; das einzig Richtige sei es, unter dem Prälaten zu bleiben und durch seine Unterweisung sich weisen zu lassen. Die alten Väter hätten gar nicht Unrecht gehabt, wenn sie sagten: man dürfe Nichts thun, nisi esset conforme testimoniis scripturarum et sanctis doctoribus. Die Schrift wolle nach ihren eigenen Aussagen nur testimonia geben, denen man glauben müsse, nicht deutlich die ganze Wahrheit bieten, die man begreifen könne. Das sei der Irrthum der Häretiker, die die Schrift non ut testimonia accipiunt, sed ut jam finitam et resolutam veritatem. Und selbst wenn einer das rechte Verständniß der Schrift

---

[1] Auch das streng sittliche Leben der Häretiker z. B. der Pickharden weiß er sich nur durch die Annahme zu erklären quia Deus illos permittit a Diabolo juvari ut sic sese a spiritu sancto putant levari I, 223.

hat, genügt das nicht, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. Nescit enim quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur. Sic enim deus vult hominem per hominem salvare, ut nullus contra alium superbiat, quasi non indigeat alterius, sed solus Dei nutu dirigatur. Das sei der Hauptfehler der Häretiker, daß sie sich für die Weisesten halten und allein meinen, totius scripturae spiritum habere, aber wie der Psalmist sage, erraverunt in solitudine, scilicet extra communionem Ecclesiae. Vom rechten Christen verlangt er tota mente dominum quaerere et nihil sui sensus sapere, captivare autem intellectum suum in obsequium Christi et cuiuslibet praelati sui et fratris II, 283. Damit streiten andere Stellen keineswegs, am wenigsten diejenige, in welcher er am meisten Freiheit der Schriftauslegung zu fordern scheint, die interessante Deutung von Ps. 104, 10 emittis fontes in convallibus von der Schrift. Nachdem er als etwas Bemerkenswerthes zur Beachtung empfohlen, quod nihil in script. est exponendum nisi auctoritate utriusque testamenti probetur et concordet, quia aquae intra medium montium debent pertransire, geht er weiter: Sed et hoc non objiciendum, quod non sunt prohibendi etiam recentiores interpretes scripturae, sicut stulti quidam obstinate in suis doctoribus morantur et volunt, non pertransire sed stare aquas intra medium montium et in convallibus non fontes emitti, sed lacunas fieri, cum spiritus exuberans semper novis ecclesiam aquis irriget; quia fluminis impetus non autem stagni quies laetificat civitatem Dei. Non enim fastidium et nauseam vult, sed consolationem in script. suis dare fidelibus, ut venientibus novis vetera projiciant. Das streitet nicht mit dem bisherigen, denn er fährt fort sed ita projiciant; ut tamen intra medium montium transeant et in convallibus ebulliant id est ut dixi in consonantia utriusque testamenti seu prophetarum et legis. Das ist ganz der echt katholische Grundsatz von der Gleichheit der Tradition bei allem Fortschritt. Ja sogar von den Häretikern zu lernen hielt er für erlaubt. An der S. 318 angeführten Stelle fährt er fort Ideo semper valde timendum est et maxime humiliandum. Non tamen ideo rejiciendum est, quod sic intelligitur; sed per orationem et benedictionem omnia sanctificantur. Ergo et hic fac crucem et orationem super illud. Ebensowenig streitet damit der Satz, daß Gott den Gläubigen das Verständniß austheile, wie er wolle nicht wie wir wollen (I, 467). Ps. 119, 98. 99 super

inimicos, super omnes docentes me, super senes will Luther daher durchaus nicht von den Lehrern und Aeltesten der Kirche verstanden wissen; denn die müsse man immer verehren und hören, wie die Schrift lehre (5 Mos. 32, 7) und deutet es daher buchstäblich von den Juden, allegorisch von den Ketzern; nach der moralischen Deutung muß er aber doch zugeben: nunc quoque multi, quos unctio docet, sapiunt super pontifices et doctores et literales Christianos, eo quod illi in fide mortua mortui pereunt et non student in spiritum proficere, intellectu quidem illustrissimi, sed affectu frigidissimi. Aber dies ist auch die einzige Stelle, wo er auf derartiges hindeutet und an einer zweiten, wo er noch von der innern Salbung redet, welche die Menschen Gottes Wege lehre, ist es ausdrücklich wieder die Kirche, welche Gott bittet, daß er dadurch benefica et gratuita dona verbi den Menschen theuer mache.

Aehnlich sind es auch nur zwei Stellen, wo sich eine Klage darüber findet, daß die hl. Schrift zur Zeit verachtet sei I, 441, aber nicht von der Kirche oder in derselben, sondern von denen qui hodie philosophorum opiniones et poetarum fabulas et Juristarum lites praeponunt sancto dei Evangelio, quod fastidiunt et totum studium scripturae. Diesen gibt dafür aber auch der gerechte Gott was sie wollen, usque ad nauseam, donec egrediatur per nares. Ebenso II, 304 Quid aliud est, quod scripturae sanctae jam diu, maxime nostra aetate sunt contemptae, Jura autem, artes atque philosophiae excultissimae? Nisi quia haec sunt de pane lucrando, istae autem sunt pauperum, pauperum enim est regnum coelorum. Si enim tam parum darent lucri artes et jura, quam dat scriptura sancta, cito abolescerent et sordescerent; rursus si scriptura lucrosa esset, nihil ipsa cultius et frequentius esset. Sed nunc Deus vult ipsam esse pauperem et gratis datum.

Das gilt gewiß heutzutage ebenso noch von der evangelischen Theologie neben den andern Fakultätswissenschaften, kann also nicht als Zeugniß dafür betrachtet werden, wie sehr es damals in der Kirche an der Bibel gefehlt.

Im Gegentheil: hanc felicem jactantiam merito sibi ecclesia arrogat dicens, quod deus locutus est in sancto suo et ideo laetabor, inquit, quoniam verbum Dei verbum bonum et optimum est und das wahre Manna, das Evangelium des Heils regnet es in der Kirche; tu autem miser illud multo amplius quam illi fastidis

et plenus nausea super illud negligis (II, 441. 44?. 445). Thoren (stulti) sind diejenigen, die sagen: quid mihi de Biblia et Evangelio. Scio ista. O Bulla, meditandum in illa est. Quia non tantum fissam ungulam (fehlt habere?), sed etiam ruminare oportet; tunc enim senties affectum, quia hortus nucum est.[1]

Ich eile zum Schluß: nicht das, daß die Schrift unter der Bank gelegen und nicht als oberste Autorität in Sachen des Glaubens und Lebens gegolten, war der Hauptfehler der mittelalterlichen Kirche und das noch Unevangelische in diesen ersten Vorlesungen Luthers; in keiner seiner späteren Schriften von gleichem Umfang wird so viel von der Schrift die Rede sein wie hier. Dem entsprechend kann auch das Wesentlichste der Reformation nicht darin bestanden haben, daß sie die Schrift wieder auf den Leuchter stellte und die Hauptaufgabe unserer Zeit nicht darin bestehen, die Bibel und den Glauben an die Bibel soviel als möglich zu verbreiten. Was wäre es dann? Was war dasjenige, was Luther zum Reformator machte? Was ist dasjenige, das noch heute den Kern evangelischen Glaubens bildet? Wie hieng und hängt das doch mit der Bibel zusammen?

(Fortsetzung folgt.)

[1] Die Beziehung dieser Worte, die Luther mit kleinster Schrift und anderer Tinte später zu Ps. 77 auf den Rand geschrieben, auf Leo's Ablaßbulle vom 10. Januar 1514 (so Seidemann) ist mir nicht ganz deutlich.



Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.

